

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

ENERO-FEBRERO DE 1929.—NÚMERO 115.

El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista

(CONTINUACIÓN)

CAYETANO Y STO. TOMÁS.—No en uno, sino en muchos lugares y en casi todas las obras suyas de carácter teológico, habla Sto. Tomás del deseo de ver a Dios. Las reglas más elementales de Hermenéutica nos imponen por consiguiente, atenernos a lo que materialmente suena la letra en uno o dos pasajes, y para interpretar con exactitud su pensamiento, preciso es confrontar los lugares paralelos, y entender unos según las limitaciones que otros les imponen, salvando siempre la verdad y el sentido de todos. Porque no hemos de ser tan cándidos que pensemos que en una cuestión tan grave como ésta, Sto. Tomás esté diciendo y desdiciéndose sin parar, como un gramófono, según los discos que se le colocan. Las palabras de Sto. Tomás, como de todo pensador profundo, representante de un sistema, tienen su sentido completo y verdadero en la integridad de su pensamiento, no en el espacio aislado de unas líneas de imprenta. Veamos, pues, cuál es la naturaleza del deseo natural de ver a Dios, según el pensamiento integral de Sto. Tomás.

Es cosa cierta, que no puede ponerse seriamente en duda, que siempre que habla Sto. Tomás de inclinación o deseo de ver a Dios, se refiere a un deseo *elícito*. Dejándonos ya del testimonio expreso de sus mismas palabras en las que dice para probar el deseo de ver a Dios: «Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum» (1), y subiéndonos a conocer la verdad en sus orígenes o principios, esto tiene su causa, en que todo deseo, toda inclinación de la voluntad es, por defi-

(1) I P., q. 12, a. 1.

nición misma, *elícita*. Porque el objeto formal «quod» de la voluntad es el bien, no así como quiera, sino el bien *aprehendido* por el entendimiento (1). Por esto mismo se dice que el entendimiento es causa formal del apetito. De donde se infiere con toda lógica, que sólo podemos hablar del deseo o inclinación innata de la voluntad en cuanto consideramos en ella la relación transcendental que dice, como toda potencia, a su objeto, que es el bien, *precisivamente* de la proposición intelectual, que necesariamente incluye y sin la cual no puede existir (2).

Ahora bien; esta inclinación de la voluntad, por definición *elícita*, será *natural* siempre que verse acerca de un bien *verdadero y proporcionado*

(1) «Potentia appetitiva est potentia *passiva*, quae nata est moveri ab apprehenso, unde appetibile apprehensum est *movens non motum*; appetitus autem movens motum». I P., q. 80, a. 2, c. «Appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed *per se* ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae *apprehensi* sunt per se differentiae *appetibilis*». Ibid. ad 1um, et passim.

(2) Muy bien dice a este propósito el insigne Navarrete: «Notandum est quod posita apprehensione rationis voluntas consideratur ut natura est, et ut voluntas: primo modo sequitur formam realem sui, ad istum sensum quod movetur in objectum, non ex vi aliqujus determinationis provenientis ex iudicio practico, quo mediante solet determinari voluntas ad unam partem, quando est indifferens, sed ex se iam est determinata, atque ex principio essentiali: ita quod proposito bono nulla remaneat indifferentia, vel potentia ad non tendendum in ipsum. Caeterum quando consideratur ut voluntas, potest elicere vel non elicere actum, et indiget determinatione proveniente ex iudicio rationis. Igitur pondus naturae aliquo modo distinguitur ab actu elícito ex eo quod in illo voluntas sequitur suam propriam formam propter omnimodam determinationem quam habet ad obiectum semel propositum: caeterum actu elícito fertur in objectum, sequendo specialem determinationem, cum tamen in potestate eius sit ipsam non sequi. Nihilominus proprie loquendo quando voluntas fertur necessario in objectum, et ut natura est fertur *actu elícito*, et ille actus sequitur apprehensionem, unde *improprissime* ponitur illa distinctio respectu voluntatis. Pro cuius maiori intelligentia advertendum est, quod inclinatio voluntatis vel consideratur ut *in actu primo*, quatenus voluntas est talis naturae, ut proposito hoc vel illo bono feratur in illud naturaliter, vel libere, et ista inclinatio antecedit apprehensionem. Et quidem si hanc velint authores contrarii vocare pondus naturae, *improprissime* loquuntur, saltem quoad praesens attinet; fit enim sermo de *actu secundo*, vel de inclinatione per modum actus secundi: qua actualiter fertur res in suum finem. Si vero consideretur voluntatis inclinatio ut *in actu secundo*, sive voluntas operetur per modum naturae, sive per modum voluntatis, *impossibile est* quod non feratur in finem *actu elícito*, et sequendo apprehensionem. Etenim cum propria et íntima atque prima ratio voluntatis sit esse inclinationem sequentem apprehensionem intellectus, *impossibile est* quod in ea ponatur aliquis actus secundus, nisi sequens huiusmodi naturam: et ita id quod voluntas habet in actu primo est *proportio* cum objecto in quod potest ferri, et inclinatio ad tendendum in eum, medio tamen actu secundo qui est *actus elícitus*». Controversiae in D. Thomae et ejus scholae defensionem. Controv. 33, § VII, fol. 199.

con la naturaleza. Porque la voluntad es apetito *racional*, y por lo tanto del bien «secundum rationem», y por lo mismo *naturalmente proporcionado* con la naturaleza del apetente (1). De un bien *verdadero*, porque

(1) «Inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in *id bonum* quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis, ad quod *naturaliter* ordinatur voluntas, sicut quaelibet potentia in suum objectum, dummodo hoc sit *proprium bonum*». De Verit., q. ún. a. 5, ad 1.º.—«Bonum in communi, est id in quod voluntas *naturaliter* tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et *universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam*. Non enim per voluntatem appetimus solum ea, quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde *naturaliter* homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia, quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse, et vivere, et huiusmodi alia, quae respiciunt *consistentiam* naturalem, quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona» (I II, q. 10, a. 1, c.) Acerca de lo cual nota sutilmente Cayetano: «Scito quod voluntas *tripliciter* sumitur, scilicet ut *quaedam potentia*; secundo ut *eliciens ex quodam in quiddam*; tertio, ut *appetitus ipsius totius volentis*. Et quidem quia voluntas *potentia* quaedam est, ideo *naturaliter* fertur in *bonum*, quod est volitum primo positum in littera. Quaelibet enim potentia *naturaliter* determinata est ad suum objectum, ita, quod non potest in oppositum. Quia vero est *volitiva cujusdam ex quodam* secundum rationem causae et causati, ideo *naturaliter* vult *beatitudinem*, quae finale principium est; quod volitum est secundo positum. Quia autem est *a natura data volenti*, non solum ut velit sibi ipsi voluntati, sed etiam, *ut velit ipsi volenti secundum seipsum*, et *suas partes*, ideo *naturaliter* vult *bonum conveniens volenti secundum suam naturam*, quod est volitum tertio loco in littera positum. Quodlibet enim horum trium habet rationem primi per se, et secundum substantiam. Objectum enim, et primo respectum principium est causa caeterorum; proprium vero infra rationem principii clauditur. *Amicabilia enim quae sunt ad alios, veniunt ex amicabilibus ad se*. Et, si hoc *longius* repetendum esset, dicendum esset, quod, quia volitio pendet *ex volito, et volente, utrumque initium* voluntariorum motuum inditum esse oportet. Et *ex volito* quidem inditus est voluntati *motus in beatitudinem*, qui, utpote motus in finem primarium, complectentem in se totam objecti perfectionem, principium ex ea parte est reliquorum motuum; *ex parte vero volentis*, inditus est voluntati *motus in proprium bonum*. Utrumque enim tradidit Aristoteles, cum dixit: *Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium*. Cum igitur auctor ex hoc, quod voluntate volumus non solum ad ipsam spectantia, sed etiam ad *volentem*, intulit, quod *naturaliter* volumus convenientia secundum naturam, veram causam reddidit, intendens pro medio assumere, quod voluntatem sortiti sumus *pro nobis*, ac per hoc *ad proprium bonum determinatam*. Unde et in q. ún. de virt. a. 5, et inferius in q. 50 et 56 nulla virtus in voluntate ponitur ad *proprium volentis bonum*, quia ad hoc *naturaliter determinata est*».

La diferencia en cuanto al modo de apetecer la voluntad estos objetos está, como advierte el mismo Cayetano, en que el bien en común y el fin los apetece *necesario*, y las cosas «quae conveniunt *volentis* secundum suam naturam», *libere*; pero todos natu-

siendo el objeto de la voluntad, no el bien *tal como está en la aprehensión del entendimiento*, sino el bien real y objetivo de las cosas, aprehendido por la razón, así como también el objeto del entendimiento es el ser real de las mismas cosas, por esto, todo lo que real y objetivamente no sea un bien, sino tan sólo *aparente* en la consideración de la razón, no puede ser objeto de un deseo natural *verdadero*, sino aparente. Por esto precisamente dice Sto. Tomás que el poder querer el bien aparente o el mal, es un *defecto* de nuestra libertad (1). *Naturalmente verdadero* (2), porque la razón natural, y no otra es *naturalmente* la causa formal de la inclinación de nuestra voluntad. Y *naturalmente proporcionado*, porque todo sér appetite su propio bien, «uniuscuiusque appetitus»—dice Sto. Tomás—«tendit in *proprium bonum appetentis*» (3). De lo contrario se podrían dar deseos *verdaderamente naturales* de objetos que *naturalmente* repugnan a la naturaleza, cosa absurda en absoluto y contradictoria. Todo esto se encierra en una frase de Sto. Tomás que dice: «voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem» (4).

Primariamente, esta inclinación natural de la voluntad versa acerca del fin, porque sólo éste «*per se*» tiene razón de bien; y secundariamente,

raliter, en cuanto que naturaliter es lo mismo que *essentialiter*, es decir, en cuanto que le conviene a la voluntad por su *misma naturaleza* ser apetito no sólo de su objeto que es el bien en común, sino también del *bien propio* del *volente*, y essentialiter se contrapone a accidentaliter. «Nulla ergo *diversio* sic fuit, sed *alia perscrutatio naturalis*, ex qua docemur naturalitatem in omnibus (illis objectis) invenire, sicut auctor fecit». Léase todo el comentario de Cayetano a este artículo. (Cfr. etiam I-II.ae, q. 62, a. 3 c. et passim).

El P. Laporta, O. S. B., no se dió cuenta de esta nueva «*perscrutatio naturalis*» de que habla Sto. Tomás en este artículo que comenta Cayetano, y por eso afirma con caracteres muy gruesos, para que se vea mejor el error que «l' appetitus naturalis ne désigne jamais chez Saint Thomas une volition libre» (*Les notions d' appetit naturel et de puissance obéissante chez Saint Thomas*, en Epemer. Theolog. Lovan. Abril de 1928, pág. 264).

(1) «Quod liberum arbitrium diversa eligere possit *servato ordine finis*, hoc pertinet ad *perfectionem* libertatis ejus; sed quod eligat aliquid *divertendo ab ordine finis*, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis». I P., q. 62, a. 8 ad 3.ºum.

(2) «*Differentiae apprehensi*, sunt *per se differentiae appetibilis*». I P., q. 80, a. 2 ad 1.ºum. Cfr. II-II.ae, q. 88, a. 4 ad 1.ºum; De Verit., q. 22, a. 6.

(3) De Virt. in com. q. un., a. 4.—«Omnis appetitus non est, nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est, quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur, nisi in aliquid *simile et conveniens*». I-II.ae, q. 8, a. 1 c.—«Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam *similitudinem* cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal *appeteret* quidquid cognoscit; sed oportet quod sit *similitudo secundum esse naturae*». De Verit., q. 22, a. 1 ad 3.ºum, et passim.

(4) De Virt. in communi, q. un., a. 5 ad 1.ºum.

acerca de todo lo que tiene relación necesaria con el fin, o es conducente a él. Por esto dice el mismo Sto. Tomás: «*Inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum, quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum objectum, DUMMODO HOC SIT PROPRIUM BONUM*» (1), es decir, verdadero y naturalmente proporcionado. Estas palabras debieran tenerlas muy presentes todos aquellos que piensan que basta un bien cualquiera, aunque sólo sea aparente, para engendrar un deseo verdaderamente natural. Sto. Tomás tenía un concepto mucho más elevado de la naturaleza y de los movimientos que el Creador le imprime.

De lo dicho se desprende que, según Sto. Tomás, todo deseo natural de la voluntad es, por definición misma, elícito, tanto respecto del fin, como respecto de otro bien cualquiera.

Pero hay una diferencia fundamental—según Sto. Tomás—en cuanto al deseo natural del fin de la voluntad en común, y el deseo del fin en particular, o de cualquier otro bien en concreto. Y esta diferencia consiste en que el primero es necesario «*quoad specificationem*», y el segundo libre, «*quoad exercitium*» et «*quoad specificationem*» (2). Por consiguiente, siempre que Sto. Tomás habla del deseo de ver a Dios, a secas, sin especificar de la felicidad en común, hay que entenderlo de un deseo elícito y libre. Esto supuesto, pasemos a examinar ahora cuál es—según él—la naturaleza del deseo de ver a Dios.

* * *

Santo Tomás distingue constantemente en el hombre un doble fin: el natural y el sobrenatural. Tanto respecto del fin natural, como del sobrenatural, se pueden considerar en el hombre estas tres cosas: a) su proporción con el fin; b) la inclinación o deseo del fin; c) el movimiento al fin para conseguirlo en el orden de ejecución. «*Ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur: scilicet, natura proportionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis; et motus in finem; sicut patet quod in terra est natura quaedam per quam sibi competit esse in medio; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter tale bonum, cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo, nullo prohibente, semper deorsum movetur*» (3).

Estudiemos ahora ordenadamente—y siempre según Sto. Tomás—estas tres cosas respecto del fin sobrenatural, pues respecto del natural no cabe duda ninguna, que todas ellas son de hecho naturales.

(1) Ibid. ad 2um.

(2) I P., q. 82, a. 1, 2 et passim.

(3) *De Verit.*, q. 27, a. 2, c.

1.º **La proporción de la naturaleza humana con el fin sobrenatural.**—Es nula, como aparece de la simple comparación de estos términos: naturaleza y fin sobrenatural. Pues la visión intuitiva de Dios excede tanto la proporción y capacidad de la naturaleza humana, que no sólo es *sobrenatural*, respecto de ella, sino también respecto de toda naturaleza creada, siendo connatural sólo a Dios mismo (1). Es tanta su transcendencia, que Sto. Tomás no reconoce en la naturaleza humana respecto de ella más que una potencia pasiva obedencial, pero nada de actitud, potencia, ni proporción natural. «Homo secundum suam naturam proportionatus est ad quemdam finem; cuius habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis, est aliqua contemplatio divinorum, qualis est hominī possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem possue-runt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo *praeparatur*, naturae humanae *proportionem excedens*, scilicet, vita aeterna, quae consistit in visionem Dei per essentiam, quae excedit *proportionem cuiuslibet naturae creatae*, soli Deo *connaturalis* existens» (2). Mas el fin último es el bien supremo de toda naturaleza, y por consiguiente, para que la visión de Dios sea fin de la naturaleza humana, es necesario que esa desproporción y transcendencia absolutas respecto de ella desaparezcan. Porque el fin es bien, y el bien es *conveniente*, y lo que es conveniente no es *desproporcionado* ni absolutamente transcendente. De aquí la absoluta necesidad de salvar ese abismo, esa desproporción completa entre la naturaleza humana y la visión de la esencia divina, elevando aquélla al mismo orden de ésta, para que la visión intuitiva de Dios pueda ser fin de la naturaleza humana de una manera real e intrínseca. Por esto Sto. Tomás continúa escribiendo con un profundísimo sentido teológico y filosófico: «Unde oportet quod hominī *detur aliquid...* per quod ipsa natura hominis *elevetur* ad quamdam dignitatem secundum quam talis finis sit *competens*. Et ad hoc datur gratia» (3). Lo mismo repite en otros muchos lugares que no hace falta recordar, pues no es aquí precisamente donde está el punto de la dificultad de nuestra cuestión.

2.º **El deseo de la visión de Dios.**—Una vez afirmada la absoluta transcendencia de la visión de Dios sobre la naturaleza humana, queda negada al propio tiempo toda proporción y capacidad naturales de ésta respecto de aquélla, y por lo tanto el deseo natural de ver a Dios en el hom-

(1) «Videre ipsam primam veritatem in seipsa, ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est *proprium solius Dei*». C. Gentes. L. III, c. 147. Cfr. C. Gent., c. 52 I P., q. 12, a. 4.

(2) *De Verit.* Loc. cit.

(3) Ibid.

bre, como una consecuencia necesaria e inmediata. Porque todo deseo *natural*—según Santo Tomás—versa siempre acerca de un bien *proporcionado* y posible para la naturaleza, y en esa *proporcionabilidad* o *conveniencia natural*, tiene precisamente la causa de su *naturalidad* el deseo, pues ahí radica también la *bondad* de su objeto para la naturaleza. Santo Tomás dejó esto estereotipado en las siguientes palabras, que no pueden ofrecer duda alguna, ni pueden dar lugar a tergiversaciones de ninguna especie. «*Inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum objectum, dummodo hoc sit proprium bonum*» (1). Es preciso fijar bien esto, para no tomar en esta cuestión gravísima el rábano por las hojas. Ahora bien; trascendiendo absolutamente la visión de Dios en sí mismo la *proporción natural* de toda naturaleza creada, sea humana o angélica, y la natural capacidad de todo entendimiento creado para ver a Dios intuitivamente, y de toda voluntad creada para tender al mismo Dios tal como es en sí mismo, es imposible que ni en el hombre, ni en el ángel se dé algún deseo propiamente natural, sea de la clase que sea, de ver a Dios tal como es en sí. Y la razón es, porque este deseo sería un deseo natural de lo que *naturalmente no es bueno y repugna*, y es en sí mismo *naturalmente imposible*. Santo Tomás así lo entendió y así lo dejó consignado en multitud de lugares, como vamos a ver ahora. Y para proceder con orden dividiremos los textos del Santo en tres grupos o categorías: en la primera notaremos aquellos en que demuestra el Angélico Maestro que nuestra voluntad no puede tender o desear el fin sobrenatural sino por medio de los hábitos sobrenaturales, que explicaremos después. En el segundo grupo aduciremos aquellos otros, en que Sto. Tomás dice expresamente que el deseo de la visión beatífica es sobrenatural. En el tercer grupo o categoría pondremos el testimonio expreso de Sto. Tomás, en que afirma categóricamente que el deseo de ver a Dios no es natural. Y por último explicaremos, en otro artículo, los lugares en que parece decir que el deseo de ver a Dios es natural.

Primer grupo. LA VOLUNTAD HUMANA NO PUEDE DESEAR EL FIN SOBRENATURAL A NO SER POR MEDIO DE LOS HáBITOS DE LA ESPERANZA Y DE LA CARIDAD.—a) En la cuestión única De virtutibus in communi, a. 5.º pregunta el Angélico Maestro: «*Utrum voluntas sit subjectum virtutis*». A lo que contesta: «*dicendum quod per habitum virtutis potentia quae ei subicitur respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis. Virtus, autem, ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quae*

(1) De Virtut. in comm., q. un., a. 5 ad 2um.

bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet *ex ipsa ratione suae potentiae*; nam eius objectum est bonum; unde tendere in bonum, hoc modo, se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas *non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum*, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit; *sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae indiget habitu virtutis*. Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in *proprium bonum appetentis*, dupliciter aliquod bonum potest *excedere voluntatis proportionem*: uno modo ratione *speciei*; alio modo ratione *individui*. Ratione, quidem, speciei ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod *excedit limites humani boni*; et dico humanum *id quod ex viribus naturae homo potest*. Sed supra humanum bonum, est bonum *divinum*, in quod *voluntatem hominis caritas elevat*, et similiter *spes*. Ratione, autem, individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites humani boni non feratur; et sic voluntatem perficit iustitia et omnes virtutes in alium tendentes, ut liberalitas et alia huiusmodi.

b) Más expreso todavía está en *De veritate*, q. 27, a. 2.^o—«Homo *secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem*, cuius habet *naturalem* appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo *praeparatur, naturae humanae proportionem excedens*; scilicet, vita aeterna quae consistit in visione Dei per essentiam, quae *excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae*, soli Deo connaturalis existens, unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod *inclinetur eius appetitus in finem illum*, sed per quod *ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem*, secundum quam talis finis *sit ei competens*; et ad hoc datur *gratia*; ad *inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas*; ad exequendum, autem opera quibus praedictus finis acquiratur, dantur *aliae virtutes*».

c) La misma doctrina expresada en la citada cuestión única *De virtutibus in communi*, a. 10.—«Quia unumquodque *ordinatur ad finem per operationem aliquam*; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliquo modo finem proportionata, *necessarium est* esse aliquas hominis perfectiones quibus *ordinetur ad finem supernaturalem*, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc, autem, esse non potest, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo. Naturalia, autem, operationum principia sunt *essentia animae*, et *eius potentiae*, scilicet, *intellectus* et *voluntas*, quae sunt principia operationum hominis, in quantum huiusmodi; nec hoc esse potest, nisi inte-

Intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet *naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum*. Infunduntur, igitur, *divinitus* homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae, primo, quidem, *gratia*, per quam habet anima *quoddam spirituale esse*, et deinde *fides*, *spes* et *caritas*: ut per *fidem* intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis in ordine naturalium operationum; *per spem* autem et *caritatem* *acquirat voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale*, ad quod voluntas humana *per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur*.

d) Lo mismo dice In 3 Sent. d. 23, a. 4, q. 3.—«In omnibus quae agunt propter finem oportet esse *inclinationem ad finem*, et quamdam *inchoationem finis*, alias nunquam operaretur propter finem. Finis, autem, ad quem divina largitas hominem ordinavit est *omnino supra facultatem naturae elevatus*, quia nec oculus vidit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se, ut dicitur, I. Cor. 2; unde *per naturalia tantum homo non habet sufficientem inclinationem ad illum finem*. Ideo oportet quod *superaddatur* homini aliquid per quod *habeat inclinationem in finem illum*, sicut *per naturalia habet inclinationem ad finem sibi connaturalem*; et ista superaddita dicuntur *virtutes theologicae*. Primo quantum ad obiectum, quia cum finis ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, ordinatio quae praeequitur, consistit in operatione quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam, quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus, non per naturam nostram, *ita inclinationem in finem operatur in nobis SOLUS DEUS*. Tertio quantum ad cognitionem, quia, cum finis sit supra cognitionem naturae, inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam».

e) Más terminante, si cabe, está en el mismo lugar citado, ad tertium: «Ad tertium dicendum est, quod principia speculativa cognitionis cognoscuntur per alium habitum naturalem, quam conclusiones, scilicet, per intellectum, conclusiones vero, per scientiam; sed in affectu non praecedit aliquis habitus naturalis, *sed ex ipsa natura potentiae est inclinatio ad finem ultimum naturae proportionatum*, ut dictum est; sed ad finem supra naturam elevatum, *oportet habitum gratuitum praecedere alios habitus*, et *in intellectu*, ut *fidem*, et *in affectu*, ut *caritatem* et *spem*, ad quam (inclinationem ad finem supra naturam elevatum) *naturalis inclinatio non PERTINGIT*».

f) Y en el artículo quinto de la misma cuestión: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, *virtutes theologicae faciunt in nobis inclinationem in finem*, scilicet, in Deum».

g) La mismísima doctrina encontramos en la Summa Theologica. I-II.^{ae}, q. 62, a. 3. «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, *virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem superna-*

turalem, sicut *per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem*. Hoc, autem, contingit secundum duo: primo, quidem, secundum rationem, vel intellectum in quantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturalem lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo *per rectitudinem voluntatis*, tendentis in bonum rationis. Sed haec duo *deficiunt* ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud I. Cor. 2, oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. Unde oportuit, quod quantum *ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem*. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini, quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est *fides*. Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem, et quantum *ad motum intentionis* in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet *ad spem*; et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod est per *caritatem*. Appetitus, enim, uniuscuiusque rei *naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem*, et iste motus provenit *ex quadam conformitate rei ad suum finem*.

h) Y por si pudiera quedar alguna duda, añade en la respuesta ad 1.^{um} «Ad primum, ergo, dicendum quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat, et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae. *Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem*, sive quantum ad *intentionem* finis, sive quantum ad *conformitatem* ad ipsum. Sed in ordine ad ea quae supra naturam sunt, AD NIHIL HORUM SUFFICIT NATURA POTENTIAE, et ideo oportet fieri *superadditionem habitus supernaturalis, quantum ad utrumque*».

Como se ve, en todos estos lugares que acabamos de citar prueba Santo Tomás, de una manera irrecusable, la absoluta necesidad de *hábitos sobrenaturales* por parte del entendimiento y de la voluntad para que ésta pueda tender o desear la bienaventuranza sobrenatural. En otros términos, esto es la negación más absoluta y radical del deseo natural de ver a Dios. Hagamos esto último claro y patente.

La voluntad es, por su misma naturaleza, «*ex ipsa ratione suae potentiae*» tendencia, inclinación al bien, y por consiguiente al fin. De aquí una diferencia fundamental entre el entendimiento y la voluntad, a saber, que el entendimiento no puede entender, sino por medio de hábitos, porque «*ex ipsa ratione potentiae*» no es conocimiento, sino en cuanto se halla informado por la especie inteligible y por el hábito de los primeros principios; en cambio, la voluntad respecto de su fin connatural tiende a él y lo desea por sí misma naturalmente, sin necesidad de hábito alguno, porque por su misma naturaleza es precisamente tendencia, inclinación al bien y al fin connatural, al cual es proporcionada. Pero tratándose del fin so-

sobrenatural, cómo éste *trasciende absolutamente toda la naturaleza creada*, y por consiguiente *la misma inclinación natural de la voluntad*, sea humana o angélica, síguese necesariamente que la voluntad creada, por sí misma, «ex ratione potentiae», sin la infusión de los hábitos sobrenaturales de la esperanza y de la caridad, que la proporcionen con el fin sobrenatural, es absolutamente incapaz de tender a él y desearlo en sí mismo. Luego, un deseo natural, es decir, nacido *de la misma inclinación natural de la voluntad* de ver a Dios en sí mismo, sea innato o elfcito, eficaz o ineficaz, por parte de los medios, es—según Sto. Tomás—*naturalmente imposible*. Y si el fin sobrenatural no excediera a la misma inclinación natural de la voluntad en sí (lo que de ninguna manera puede decirse, porque trascendiendo absolutamente a toda naturaleza creada, necesariamente tiene que trascender también a la inclinación natural de la voluntad), se seguiría que ese fin sobrenatural, no sería sobrenatural, sino connatural a la voluntad humana, lo que también repugna.

Por otra parte, es un principio fundamental de filosofía, que la voluntad no puede apetecer ningún objeto, que no le sea propuesto por el entendimiento, porque el objeto de la voluntad, como repite frecuentemente Santo Tomás, es el bien conocido. En otros términos: el entendimiento es la causa formal del apetito. Mas el fin sobrenatural, por la misma razón que trasciende a la inclinación natural de la voluntad para tender a él, trasciende también la virtud natural del entendimiento para aprehenderlo en sí mismo y para conocerlo como bueno y como posible. De manera que la repugnancia para que la voluntad creada pueda tender al fin sobrenatural y desearlo, radica no sólo en la elevación y transcendencia absoluta de la visión beatífica sobre *la inclinación natural de la voluntad*, sino también en la *imposibilidad* de que el entendimiento creado, por su virtud natural, pueda *aprehender* a Dios en sí mismo, objeto de nuestra bienaventuranza, y *proponerlo* a la voluntad para ser querido y deseado.

He aquí por qué dice Sto. Tomás que la inclinación o deseo del fin sobrenatural necesariamente presupone: a) la gracia (después determinaremos en qué sentido), por la cual la naturaleza creada o solas sus potencias son elevadas al mismo orden divino, y la visión de Dios en sí mismo se hace en algún sentido proporcionada con ellas, de una manera real e intrínseca, quedando así salvado aquel abismo infinito y aquella transcendencia absoluta que mediaba entre la naturaleza y sus potencias, por una parte, y la visión de Dios como fin suyo, por otra. b) En el entendimiento la fe teológica, mediante la cual ese mismo fin sobrenatural se *incoa* ya en nosotros de alguna manera, en cuanto que por ella aprehendemos a Dios en sí mismo, objeto de nuestra bienaventuranza sobrenatural. c) Y en la voluntad los hábitos, teológicos también, de la esperanza y de la caridad (esta última ya veremos después en qué sentido), por los cuales

esa misma tendencia o deseo del fin sobrenatural, que absolutamente excedía los límites y la proporción de la inclinación natural de la voluntad creada, es posible, y se realiza.

En una palabra; según Sto. Tomás, la voluntad, por su misma naturaleza, «*ex ratione suae potentiae*» es inclinación hacia el bien y hacia el fin; y por esto, respecto del fin *connatural*, aquélla por sí misma lo desea sin intermediario de hábito alguno sobreañadido a la misma inclinación de la voluntad. Pero como el fin sobrenatural trasciende a toda naturaleza creada, y por consiguiente a la virtud natural del entendimiento creado para aprehenderlo en sí mismo, y a la inclinación natural de la voluntad para tender a él y desearlo, de aquí que si no se supone el hábito de la fe en el entendimiento, «*quia nihil volitum quin praecognitum*», y a la inclinación natural de la voluntad no la reforzamos y elevamos al orden mismo del fin sobrenatural por medio de los hábitos teológicos de la esperanza y de la caridad, es imposible que el hombre pueda desear naturalmente por sí solo la felicidad sobrenatural. Por esto afirma Sto. Tomás, que la tendencia o deseo del fin sobrenatural se realiza siempre por el intermedio de hábitos, lo contrario de lo que sucede en la felicidad natural, respecto de la cual no hay hábito alguno en la voluntad, sino tan sólo respecto de los medios, puesto que la voluntad por sí misma es apetito, tendencia, inclinación al fin. Y estos hábitos que tienen por objeto la felicidad sobrenatural, en el entendimiento y en la voluntad, son las virtudes teológicas, las cuales, como magistralmente dice Sto. Tomás, «*faciunt in nobis inclinationem in finem*».

Este argumento es tan eficaz que basta por sí solo para evidenciar el sentir de Sto. Tomás sobre este punto. Porque si el Angélico Maestro afirma tan categóricamente, y esto no una vez sola, según hemos visto, que la inclinación natural de la voluntad creada de ninguna manera basta para tender al fin sobrenatural, por la absoluta transcendencia y desproporción de éste con aquélla, sino que esa tendencia, inclinación o deseo se verifica por medio de hábitos teológicos sobreañadidos a la inclinación natural de la voluntad (en lo cual, precisamente se distinguen el deseo del fin sobrenatural y el deseo del fin natural), ¿cómo puede haber quien haga decir a Sto. Tomás que la voluntad creada, naturalmente, por su misma inclinación y esencia, «*ex ratione suae potentiae*», puede apetecer y desear la visión de Dios en sí mismo? Una de dos; o desaparece la necesidad de las virtudes teológicas para la intención y deseo del fin sobrenatural, que Sto. Tomás con tanta firmeza y seguridad afirma, o se niega en el hombre el deseo natural de ver a Dios, según él. Escoto hizo lo primero, con bien poca fortuna por cierto y con sobrado peligro de confusión entre el orden natural y el sobrenatural, como puede verse leyendo el comentario de Cayetano al tratado de las virtudes teológicas.

Ni vale distinguir entre deseo natural innato y elícito (1), porque el deseo de la voluntad creada es por definición elícito, puesto que el objeto formal de aquélla es «*bonum cognitum*». Y además el fin sobrenatural excede infinitamente la capacidad y proporción natural de la inclinación de la voluntad en sí misma, de cualquier clase que ella sea, puesto que pertenece a otro orden completamente distinto.

Este argumento se robustece todavía más teniendo en cuenta que en los mismos lugares donde Sto. Tomás prueba que el deseo del fin sobrenatural se realiza por medio de hábitos teológicos, define al mismo tiempo con toda claridad, hasta dónde alcanza el deseo natural del hombre respecto de Dios. Citemos algunos textos: «*Ad primum dicendum quod quamvis homo naturaliter ordinetur ad Deum et per cognitionem et per affectionem, in quantum est naturaliter eius particeps, tamen quia est quaedam eius participatio supra naturam, ideo requiritur quaedam cognitio, et affectio supra naturam, et ad hanc exiguntur virtutes theologicae*» (2).

La misma doctrina encontramos en la Summa: «*Ad tertium, quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinantur, prout est naturae principium et finis; SECUNDUM, TAMEN, PROPORTIONEM NATURAE. Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter*» (3). La única ordenación posible que existe en nuestra naturaleza respecto del fin sobrenatural es la que señala Sto. Tomás en otro lugar con estas palabras: «*Respectu, autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum*» (4), es decir, una potencia pasiva obediencial. Por esto continúa en otro lugar: «*Felicitas illa quam philosophi possuerunt est ad quam per vires naturales homo pervenire potest, et ideo ex se ipsa habet naturalem inclinationem in finem illum; unde non prae-*

(1) «*Perfectiori modo sequitur appetitus elicitus apprehensionem intellectus quam pondus naturae sequatur formam realem, et perfectior est actus qui ex inclinatione naturali et bene ordinata elicitur a voluntate sequendo dictam apprehensionem quam pondus naturae, et tanto perfectior quanto actualior et spiritualior. At vero inclinari in id quod non potest assequi, est maxima imperfectio; ergo est multo magis deneganda appetitui elícito, quam ponderi naturae. Si ergo e contra pondere naturae non potest quis inclinari in illud quod non potest assequi, multo minus appetitu elícito proveniente ex inclinatione naturali*». Navarrete, opus. cit., controversia 33, fol. 196.

(2) In III Sent., d. XXIII, q. 1.^a, a. 4, q1a. 3 ad 1um.

(3) I-II. ae, q. LXII, a. 1 ad 3um.

(4) De Virt. in comm., q. ún., a. 10 ad 2um. Cfr. I P., q. 115, a. 2 ad 4um; III P., q. 1, a. 3, ad 3um, q. 11, a. 1; De Verit., q. 8, a. 4 ad 13um, q. 12, 3, 18um; De Pot., q. 6, a. 1 ad 18. um, et passim.

exiguntur aliquae virtutes inclinantes in finem; SECUS autem est in proposito» (1), esto es, tratándose de la felicidad sobrenatural.

Sólo podrá apreciar bien hasta dónde alcanza el deseo natural en el hombre, según Sto. Tomás, quien sea capaz de penetrar en todo su sentido, esta profundísima observación de Cayetano. «Scito quod bonum divinum in quantum beatitudinis (supernaturalis) objectum, habere specialem rationem boni, potest intelligi dupliciter. Primo, ut una particularis ratio distinguitur contra aliam particularem. Verbi gratia, ut sapientia distinguitur a potentia; et sic, non est verum, quod bonum divinum, ut objectum beatitudinis, habeat specialem rationem boni. Deus autem non secundum aliquam rationem est objectum beatitudinis in patria, sed secundum *seipsum*. Alio modo intelligitur, ut universalis ratio distinguitur contra particulares, seu ut ratio *absolute* distinguitur contra rationem *secundum quid*. Et hoc modo verum est, quod bonum divinum, ut objectum beatitudinis habet specialem rationem boni; Deus siquidem ipse secundum seipsum, sicuti est, objectum beatitudinis in patria est. Et quia haec est suprema, et universalissima ratio Deo, aliae rationes boni distinguuntur ab ista, ut rationes secundum quid a simpliciter, et ut particulares ab universali, non solum in praedicando, sed QUASI IN ESSENDO, et CAUSANDO. Unde Deus, ut objectum beatitudinis naturalis, distinguitur a *seipso* ut objectum beatitudinis supernaturalis, ut secundum quid a simpliciter. Et simile est de quibuscunque aliis rationibus. Et ad hunc sensum reducere memento, quaecumque de huiusmodi scripta sunt» (2).

Ahora bien, el deseo natural de Dios como objeto de felicidad, que Santo Tomás concede al hombre, es el deseo de Dios, «prout est *principium et finis NATURALIS BONI*» (3), y por lo tanto «secundum *PROPORTIONEM naturae*. Sed ad ipsum secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter» (4). «Quia virtus principiorum naturaliter inditorum NON SE EXTENDIT *ultra proportionem naturae*; et ideo in ordine ad finem super-naturalem *indiget* homo perfici per alia principia superaddita» (5). Decir por consiguiente, como hacen muchos teólogos modernos y antiguos, entre los cuales hay que contar a los Salmanticenses, que el hombre puede *naturalmente* desear a Dios como es en sí mismo, bajo la razón *común y analógica* de bien, además de ser un contrasentido filosófico, equivale a la negación del principio más fundamental que emplea siempre Sto. To-

(1) In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, q1a. 3 ad 2um.

(2) In I-II, q. 23, a. 4.

(3) I-II, q. 109, a. 4 ad 1um.

(4) Ibid., q. 62, a. 1 ad 3um.

(5) Ibid., q. 63, a. 4 ad 3um.

más para distinguir las virtudes teologales de todas las demás, y los hábitos o potencias naturales de los sobrenaturales. Es que, tal vez, no meditaron atentamente aquella profunda observación de Cayetano, intérprete fidelísimo en este punto de una doctrina que Sto. Tomás repite muchas veces en el tratado de virtutibus.

Así pues, Sto. Tomás distingue netamente la felicidad natural de la sobrenatural. La primera consiste en el conocimiento y amor de Dios como autor natural, «*secundum proportionem naturae*», (1) y así el hombre «naturaliter ordinatur ad Deum, et per cognitionem et per affectionem» (2). La segunda consiste en la visión de Dios en sí mismo, y respecto de ésta, ni el conocimiento ni el deseo de ella es natural en el hombre, porque «est omnino supra facultatem naturae elevata» (3), sino sobrenatural, «et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem ad finem sibi connaturalem; et ista superaddita dicuntur virtutes Theologicae» (4). De donde, «inclinationem in finem supernaturalem operatur in nobis *solus Deus*» (5). Por esto Sto. Tomás dice frecuentemente que el deseo de la visión de Dios es sobrenatural. Veámoslo.

Segundo grupo. EL DESEO DE LA VISIÓN DE DIOS ES SOBRENATURAL.—He aquí algunos textos. *a)* In. II Cor. cap. 5.º, lect. 2. «Hic ostendit auctorem supernaturalis desiderii de habitatione coelesti. Causa enim naturalis desiderii quo nolumus spoliari, est quia, scilicet, anima naturaliter unitur corpori, et e converso. Sed hoc, quod coelestem habitationem superindui cupiamus, non est ex natura, sed ex Deo. Et ideo dicit: Qui autem efficit nos in hoc ipsum Deus, quasi dicat: Volumus superinduere coelestem inhabitationem, ita tamem quod non spoliemur terrena; et tamem hoc ipsum quod volumus sic supervestiri efficit in nobis Deus. *Philipp. 2, 13: Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Cuius ratio est, quia *quamlibet naturam sequitur appetitus conveniens fini suae naturae*, sicut grave naturaliter tendit deorsum et appetit ibi quiescere. Si autem sit *appetitus alicuius rei supra naturam suam*, illa res non movetur ad illum finem *naturaliter*, sed *ab alio* quod est supra naturam suam, constat autem quod perfrui coelesti gloria et videre Deum per essentiam, licet sit rationalis creaturae, est tamem *supra naturam ipsius*. Non ergo *movetur rationalis creatura ad hoc desiderandum a natura, sed ab ipso Deo*, qui in hoc ipso efficit nos».

b) In 3 Sent. d. 33, q. 1, a. 2, q1a. 3.—«Seminaria virtutum quae sunt

(1) I-IIae, q. 62, a. 1 ad 3um.

(2) In III Sent. loc. cit.

(3) Ibid. c.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

in nobis, sunt *ordinatio voluntatis* et rationis *ad bonum nobis connaturale*. Cum autem sit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum supernaturale, scilicet, aeternam gloriam, ex praedictis virtutum seminariis non possunt virtutes causari fini praedicto proportionatae. Unde oportet virtutes, quae vitam nostram ordinant ad finem illum, *ex eo causari, ex quo est nobis inclinatio in finem illum*. Hoc autem est *per Dei gratiam*; unde oportet etc.

b) DE VERITATE, q. 14, a. 2.—«Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum *vires naturales* non sufficiunt, *nec ad cogitandum vel desiderandum*; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur; I. Cor. 11-9: oculus non vidit... NIHIL AUTEM POTEST ORDINARI IN ALIQUEM FINEM NISI PRAEEXISTAT IN IPSO QUAEDAM PROPORTIO AD FINEM, EX QUA PROVENIAT IN IPSO DESIDERIUM FINIS; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam *inchoatio ipsius boni, quod est naturae proportionatum*; praeexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationis per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae; et principia quaedam iuris naturalis, quae sunt semina quaedam virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo qui repromittitur. Vita, autem, aeterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joan. XVII, 3... Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; *et haec est per fidem*, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturaliter cognitionem excedunt».

c) I P., q. 62, a. 2.—«Angeli indiguerunt gratia ad hoc, quod converterentur in Deum, prout est objectum beatitudinis. Sicut, enim, superius dictum est, *naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus: naturalis, autem, inclinatio voluntatis est ad id quod est CONVENIENS SECUNDUM NATURAM*. Et ideo si aliquid sit *supra naturam* voluntas *in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta*: sicut patet, quod ignis habeat naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem; sed generare carnem est *supra naturalem* virtutem ignis. Unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur, ut instrumentum, ab anima nutritiva. Ostensum est, autem, supra (q. 12, a. 4, 5) cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est *supra naturam cuiuslibet intellectus creati*. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente, et hoc dicimus *auxilium gratiae*».

En todos estos textos se descubre siempre el mismo razonamiento del Santo Doctor. La visión de la esencia divina en sí misma trasciende el orden natural de todo entendimiento y de toda voluntad creados; luego

ningún entendimiento ni voluntad creados son por sí mismos capaces «nec ad cogitandum, vel desiderandum illam». Luego, tanto el conocimiento y la aprehensión, como el deseo de la visión de Dios, son sobrenaturales, «ex gratia Dei». El orden sobrenatural aparece aquí, según Santo Tomás, enfrente del natural, como algo absolutamente irreductible, infinitamente superior, y en absoluto impenetrable por el natural. Sólo negando esta irreductibilidad, esta superioridad y esta impenetrabilidad, naturalmente absoluta, del orden sobrenatural por el natural, se puede afirmar—según Sto. Tomás—el deseo natural de ver a Dios. En una palabra; el deseo natural de ver a Dios entraña lógicamente, en concepto del Angélico Maestro, la negación de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. Por esto él tiene mucho cuidado en afirmar repetidas veces—como hemos visto—que este deseo sólo puede ser sobrenatural, causado en nosotros por la gracia de Dios.

Ciertamente, ya no hacía falta más; pero por si acaso era necesario todavía que él mismo nos dijera *expresamente* que el deseo de ver a Dios *no es natural*, hasta aquí llevó su diligencia, para que su pensamiento fuese a todos claro.

Tercera categoría. EL DESEO DE VER A DIOS NO ES NATURAL.—Oigámoslo de labios del Angélico Maestro en *De Veritate*, q. 22, a. 7, donde dice así: «Homini inditus est appetitus ultimi finis in communi ut, scilicet, appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo, ista completio consistat, utrum in virtutibus vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, *adjutus divina gratia*, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit tunc meretur non ex hoc quod appetat beatitudinem, quam naturaliter appetit; sed ex hoc quod appetit *hoc speciale bonum quod* NON NATURALITER APPETIT, *ut visionem Dei*, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit».

Alguno pudiera desvirtuar este texto diciendo que aquí *naturaliter* equivale, en Sto. Tomás, a *necesario*, puesto que la bienaventuranza en común la apetece el hombre naturalmente, es decir, *necesariamente*. Se confirma todavía más esta inteligencia del texto, teniendo en cuenta que Santo Tomás pregunta en este artículo: «Utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult». Comprendemos la dificultad, mas no por eso la rehuímos.

Santo Tomás contrapone en este artículo la ordenación de la felicidad en el hombre a la de los animales brutos. Estos tienen determinado por la naturaleza el fin en común y concretamente, y por eso tienden a él de una manera necesaria, *naturaliter*. Pero el hombre sólo tiene determinada por la naturaleza la felicidad en común, a la cual, por consiguiente, también se inclina necesariamente, aunque tan sólo *quoad specificationem* pero no *quoad exercitium* como los brutos animales. Y como el mérito presupone

libertad, de aquí que respecto de la felicidad en común también puede haber mérito en el hombre. Mas, según Sto. Tomás, el hombre apetece el fin en particular *natural y libremente*. Luego cuando dice que el hombre «*ex hoc quod appetit hoc speciale bonum quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei*», es porque niega, no sólo la necesidad de tal deseo, sino también su *naturalidad* en el hombre. Esto es evidente, y así dice más arriba «quando, ergo, ex propria ratione *adiutus divina gratia*, apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo *vere* sua beatitudo consistit, etc.»; porque la bienaventuranza última del hombre, la cual consiste en la visión de Dios, no es natural ni en cuanto a la aprehensión o conocimiento, ni cuanto al deseo.

Despréndese esto mismo con toda claridad de los numerosos testimonios de Sto. Tomás, antes aducidos. Porque si la inclinación natural de la voluntad, por sí sola no basta para tender al fin sobrenatural, sino que necesita de la infusión de los hábitos de las virtudes teologales (por lo que el mismo Santo Doctor repetidas veces dice que esa tendencia o deseo de la bienaventuranza es sobrenatural, causada por la gracia de Dios), necesariamente se sigue que el deseo de la visión beatífica no puede de ninguna manera ser *natural*.

3.º El movimiento al fin sobrenatural.—Se realiza por medio de las virtudes *morales infusas*. Santo Tomás prueba esto por la proporción que debe existir entre el fin, el movimiento al fin en el orden de ejecución, y los hábitos propios de los actos que tienen por objeto los medios conducentes al fin. Y como, tanto el fin como los hábitos respecto de él, son sobrenaturales, de la misma manera lo han de ser también los actos y los hábitos respecto de los medios conducentes al mismo. Ahora bien; como la voluntad es la que mueve *quoad exercitium* todas las potencias en orden al fin, síguese que los hábitos recibidos en ella son el principio próximo e inmediato, en el orden de ejecución, de todo el movimiento al fin. Tales principios son las virtudes morales infusas. Luego el movimiento al fin sobrenatural es sobrenatural también. No citamos más textos de Sto. Tomás por no hacernos excesivamente largos, y porque esto es cosa clara y admitida de todos. De lo dicho hasta aquí se desprende claramente que, según Sto. Tomás, tanto la proporción, la tendencia o el deseo, como el movimiento al fin sobrenatural, son de hecho y de derecho sobrenaturales, existiendo un orden perfectamente lógico entre estas tres cosas. Pues la primera es causa de la segunda y ésta de la tercera. Trascendiendo absolutamente la visión beatífica la proporción y el orden natural, no es posible acción natural ninguna que se termine en el objeto sobrenatural, ni cognoscitiva ni volitiva, porque esto sería la misma negación de su transcendencia y sobrenaturalidad. Y realizándose el conocimiento y la volición del fin sobrenatural por medio de los hábitos teológicos de la fe y de

la esperanza, es necesario que los hábitos respecto de los medios conducentes a él sean del mismo orden y naturaleza, porque los hábitos respecto de los medios proceden de los hábitos que miran al fin. He aquí el orden sobrenatural mantenido por Sto. Tomás en toda su pureza y sobrenaturalidad enfrente del natural, sin mezcla, sin confusión y sin infiltraciones del segundo en el primero. Léanse y médítense una y otra vez todos los textos arriba citados, y dígasenos si esta no es la verdadera interpretación de su pensamiento. Podemos equivocarnos, no lo negamos, lo único que sentimos es que esta equivocación sea irremediable, porque nos parece que, hoy por hoy, nadie nos podrá convencer de lo contrario.

* * *

Antes de pasar adelante, queremos aquí hacernos eco de una dificultad que el P. G. Laporta, O. S. B., presenta a la interpretación dada por nosotros a la mente de Sto. Tomás. Después de aludir a los textos en que el Angélico establece la necesidad de las virtudes teologales para el deseo de la felicidad sobrenatural, escribe: «Con estos textos salimos del dominio de la simple finalidad para entrar en el de la *realización*. Para que el hombre llegue *de hecho* a su bienaventuranza, no basta que sea ontológicamente ordenado a la visión, *«que esté hecho para ver a Dios»*, siro que además es preciso que sea plenamente equipado para conquistarla. El punto de partida de esta ordenación *eficaz y práctica* es el apetito natural del bien en general. De esta inclinación inicial procederá después toda la actividad exterior. Ahora bien; es preciso además que el hombre se fije un fin concreto, como blanco de todos sus esfuerzos. Pero, de la misma manera que los otros fines concretos que el hombre puede perseguir la visión beatífica no es *en concreto* el objeto al cual se dirige el apetito natural elícito de la voluntad. Es preciso, por lo tanto, que aquí, como respecto de otro fin particular cualquiera, intervenga una elección categórica y *libre* de la voluntad. Esta decisión cuando se trata del fin sobrenatural, es imposible sin las virtudes teologales, las cuales son el fundamento de la actividad sobrenatural, de la misma manera que el apetito natural es el fundamento de la actividad natural. En estos textos, por lo tanto, como se echa de ver fácilmente, Sto. Tomás de ninguna manera tiene la intención de negar la ordenación ontológica del hombre a la visión beatífica; el único apetito natural de ver a Dios que niega es el deseo elícito de la voluntad como principio suficiente de la operación sobrenatural eficaz. Niega el deseo *natural elícito*, pero no el deseo *natural ontológico*» (1).

En este pasaje del artículo del P. Laporta hay mucho que advertir y

(1) *Les notions d' appétit naturel et de puissance obéissante chez saint Thomas d' Aquin*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, abril de 1928, pág. 270.

que censurar. En primer lugar nos dice que el hombre *ontológicamente* está ordenado a la visión beatífica; por lo cual concluye al final del artículo que ésta «define a la naturaleza humana» (1) y es «su fin propio» (2). ¿Sabe bien el P. Laporta lo que con eso afirma? Pues esto, en plata, equivale a la negación del orden sobrenatural, como hemos demostrado anteriormente contra Escoto. ¿No leyó el P. Laporta cincuenta veces en Santo Tomás y en los mismos textos, a que hace referencia, que la visión de la esencia divina es «naturae humanae proportionem excedens» (3), «supra naturam» (4), «omnino supra facultatem naturae elevatus» (5), etc.? Pues si la visión de Dios *excede* la proporción de la naturaleza humana, y está absolutamente *sobre* ella, ¿cómo puede el hombre *trascendentalmente* estar ordenado a ella? ¿Cómo la visión beatífica puede definir naturalmente, *secundum causam finalem*, la naturaleza humana? ¿Cómo puede ser su *bien propio*, si la excede totalmente y pertenece a un orden distinto? Una de dos, o el P. Laporta niega esa ordenación ontológica del hombre a la visión divina, o niega la sobrenaturalidad de la misma. No se da medio.

Afirma en segundo lugar el ilustre escritor benedictino que el hombre, así ontológicamente ordenado a la visión de Dios en concreto, no puede apetecerla con «un deseo *elícito* de la voluntad como principio suficiente de la operación sobrenatural» (6) y que para esto precisamente son necesarias las virtudes teologales, según Sto. Tomás. Vayamos por partes. Ante todo, ¿qué es lo que entiende el P. Laporta por deseo elícito de la voluntad como principio suficiente de la operación sobrenatural? Ateniéndonos a la misma definición que él nos da, este deseo consiste en «una elección categórica y *libre* (es el P. Laporta el que subraya) de la voluntad» (7) respecto de la visión de Dios, como fin particular del hombre. Esto sí que es ininteligible. De manera que el hombre está ordenado ontológicamente a la visión de Dios en concreto (8), como fin que define su misma naturaleza, y no puede elegir categórica y libremente esta misma visión de Dios en particular. ¿Pero es acaso que la ordenación ontológica a un fin concreto puede ser libre, o que la naturaleza racional es tan *irracional* en sí misma que no puede apetecer categórica y libremente aquello mismo a

(1) Loc. cit., pág. 277.

(2) Ibid.

(3) De Veritate, q. 27, a. 2.

(4) In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, q1a. 3.

(5) Ibid. c.

(6) Loc. cit., pág. 270.

(7) Ibid.

(8) «La Tendance ontologique de l' être au contraire, porte directement et formellement sur la réalité concrète qui constitue son perfectionnement ultime. Une réalité n' est définie que par une réalité». Loc. cit., pág. 268.

que por su ser «metafísicamente» está ordenada; o en otros términos: el fin mismo que la define? (1).

¿Ha olvidado tal vez el P. Laporta que, según Sto. Tomás, el apetito de la naturaleza racional respecto de su fin, es la inclinación misma de la voluntad, elícita por definición, y necesaria *quoad specificationem*? ¿Y puede haber deseo más suficiente y eficaz para la operación que el innato u ontológico (como lo llama el P. Laporta), de la visión de Dios en particular, a la cual el hombre estaría inclinado por su misma naturaleza racional? Ciertamente que para moverse hacia un fin y obrar para conseguirlo, es necesario antes intentarlo y desearlo categóricamente. Pero ¿puede darse deseo más categórico de la visión de Dios que el apetito innato de la naturaleza racional, que consiste precisamente en la inclinación ontológica de la voluntad a la visión de Dios en particular? Ahora bien; como el apetito ontológico es necesario *quoad specificationem*, et *quoad exercitium*, se seguiría que supuesta esa inclinación o deseo de la visión de Dios en particular, el hombre obraría *necesariamente* por conseguirla, por los medios que tuviera a su alcance, fueran éstos naturales o sobrenaturales, lo que para el caso importa poco, pues lo que interesa es que aquel deseo innato es principio más que suficiente para determinar el orden de la operación al fin. Con qué lógica, el P. Laporta supone que la operación para conseguir la visión de Dios debe ser sobrenatural, es cuestión en la que no queremos entrar. Lo cierto es que, supuesto el deseo innato de la visión de Dios en particular, están de sobra todas las virtudes teologales, las cuales, según Sto. Tomás, tienen por objeto *ordenarnos* al fin sobrenatural.

Y que esas virtudes causan en nosotros *simpliciter* el deseo de la visión de Dios, no sólo en cuanto ordenado a la operación, está claro para quien atentamente lea los textos que dejamos arriba transcritos. Porque en efecto, Sto. Tomás dice que en todo sér son necesarias tres condiciones para conseguir un fin cualquiera; a) proporción con el fin; b) intención o deseo del fin; c) y movimiento a él por la operación. Ahora bien; cuando Sto. Tomás examina en los lugares antes citados, si en el hombre pueden darse *naturalmente* cada una de estas condiciones en orden al fin sobrenatural, o si, por el contrario, para ellas son necesarias la gracia, las virtudes teologales y las morales infusas, quiere decir: 1.º ¿Existe en el

(1) «Quoique le vouloir humain (élicite) ne soit pas naturellement, nécessairement déterminé par la vision intuitive, comme par son object propre, il n'est pas moins vrai qu'en réalité, *ontologiquement*, l'homme, et par conséquent *la volonté elle-même*, est définie par la vision comme par sa fin ultime. En d'autres mots, l'homme a le desir naturel métaphysique de la vision», pág. 269. La verdad es que estar la voluntad *ontológicamente* ordenada a la visión de Dios en concreto, y no apetecerla necesariamente, aun elícitamente, es en absoluto contradictorio en toda tierra de garbanzos.

hombre alguna proporción natural con la visión de Dios como fin suyo absolutamente, *no en orden al deseo de ella*, o es más bien necesaria la gracia que eleve la naturaleza y la proporcione de alguna manera con el fin sobrenatural?

2.º ¿Puede el hombre desear la visión de Dios en sí mismo absolutamente, y *no precisamente en orden a la operación*, sin necesidad de algún refuerzo extraño; o por el contrario, para esto son necesarios los hábitos de las virtudes teologales?

3.º ¿Puede el hombre por su operación natural, supuestas ya las virtudes teologales, conseguir el fin sobrenatural, o son necesarias además las virtudes morales infusas, que eleven su actividad al mismo orden del fin?

Luego, aunque Sto. Tomás en todos los lugares citados estudie las condiciones para la consecución del fin último, al analizar la segunda, define real y verdaderamente la cuestión de la posibilidad y naturaleza del deseo de ver a Dios absolutamente considerado, y no sólo en cuanto principio del orden de ejecución o movimiento al fin. La razón de esto es, porque el orden de ejecución o movimiento hacia el fin, presupone necesariamente el orden de intención o el deseo del fin, el cual determina y es principio siempre del primero.

Hemos visto ya que, según el Angélico Maestro, en primer término la proporción de la naturaleza con el fin sobrenatural es causada únicamente por la gracia, que nos hace hijos de Dios y herederos por derecho de su gloria.

En cuanto al deseo de la visión beatífica, los testimonios aducidos del Santo prueban suficientemente no sólo la imposibilidad de que la voluntad creada llegue a desear *ex viribus naturae* la visión de Dios en sí mismo, no en orden a la operación, sino absolutamente. ¿Qué otra cosa, sino, quiere decir Sto. Tomás en aquellas expresiones, en las que hablando del fin sobrenatural, dice refiriéndose a la voluntad, «*est omnino supra facultatem naturae elevatus*» (1), «*ad quem naturalis inclinatio non pertinet*» (2), «*transcendit potentiam secundum naturalem ordinem*» (3), «*ad cuius intentionem nihil sufficit natura potentiae*» (4), «*ad quem vires naturales non sufficiunt nec ad cogitandum vel desiderandum*» (5), «*transcendit proportionem potentiae*» (6), «*supra naturam cuiuslibet intellectus creati*» (7), «*ad quem non movetur rationalis creatura ad ipsum deside-*

(1) In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, q. la. 3 c.

(2) Ibid. ad 3um.

(3) I P., q. 62, a. 2 ad 2um.

(4) I-II, ae, q. 62, a. 3. ad 1um.

(5) De Verit., q. 14, a. 2.

(6) De Virt. in comm., q. un., a. 5.

(7) I P., q. 62, a. 2 c.

randum a natura, sed ab ipso Deo» (1), «*cuius nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente»* (2), «*inclinationem in finem supernaturalem operatur in nobis solus Deus»* (3), «*cuius appetitus est supra naturam»* (4), etc...?

Si se tiene ahora en cuenta que, para Sto. Tomás la voluntad es naturalmente, «*ex ratione suae potentiae*», y por definición misma, inclinación, e inclinación elícita hacia el fin, ¿cómo puede decirse según él, que la voluntad creada puede absolutamente desear en sí mismo, necesaria o libremente, en orden a la operación o sin orden a ella, un objeto que está fuera de su órbita natural, al que la misma inclinación de la voluntad no alcanza, ni puede alcanzar; que trasciende la proporción de la potencia, y que ni el entendimiento puede aprehender en sí mismo? Volvemos a repetir: o se niega la trascendentalidad de la visión beatífica, y por lo tanto del orden sobrenatural, o se afirma con Sto. Tomás la absoluta imposibilidad del deseo natural de Dios en sí mismo, tal como es objeto de la visión beatífica.

Como hemos dicho antes, al tratar de las sentencias de Juan de Sto. Tomás y de Báñez, según los principios de la doctrina tomista, no puede darse en el ser racional creado, más que un deseo natural elícito de conocer a Dios y gozarle del modo más perfecto posible *naturalmente*, según lo permiten los objetos formales propios de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad. Y esto es lo que repetidamente afirma Sto. Tomás cuando dice que «*ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis; secundum tamen proportionem naturae*» (5). Mas respecto de la visión de Dios en sí mismo, repugna que se pueda dar en la voluntad creada ningún deseo propiamente natural, porque aquella visión *naturalmente* repugna a todo entendimiento creado, y no se concibe un deseo natural de lo que es *naturalmente* repugnante, «*nam bonum intellectum est objectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, dummodo hoc sit PROPRIUM BONUM*» (6). Ni es posible siquiera naturalmente, «*objective et subjective*», un deseo elícito, absoluto e impropriamente natural, en cuanto realizado tan sólo por las fuerzas de la naturaleza, de la visión de Dios en sí mismo, puesto que, ni el entendimiento creado pue-

(1) In II Cor., c. 5, 2.

(2) I P., q. 62, a. 2 c.

(3) In 3 Sent. loc. cit.

(4) In II Cor., c. 5, 2.

(5) I-IIae, q. 62, a. 1, et passim.

(6) De Virt. in comm., q. un., a. 5 ad 2um. «*Naturalis inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam*». D. Tho. I P., q. 62, a. 2 c. Cfr. De Veritate, q. 14, a. 2; in 3 Sent., d. 23, a. 4, q. 1a. 3 et passim.

de aprehender el objeto de la bienaventuranza sobrenatural, que es el mismo Dios, no de cualquier manera, sino tal como es en sí, ni la inclinación natural de la voluntad puede terminarse en él, por lo mismo que Dios como objeto de la visión beatífica, trasciende absolutamente la virtud natural, tanto del entendimiento como de la voluntad creados.

Lo único posible al ser racional creado, respecto de la visión beatífica, según Sto. Tomás, es un deseo *elícito, condicionado, objective et subjective*. Es decir, un deseo de la posesión de Dios, aprehendido, no tal como es en sí, sino bajo las comunísimas y analógicas razones de ser y de bien, en el grado más perfecto que puede lograr la representación analógica, si tal objeto fuera un *bien* para la naturaleza. Y esto, sin la elevación intrínseca de ésta al orden sobrenatural por la gracia, no solamente no lo es, sino que *naturalmente* le repugna. Y si tal deseo de Dios como es en sí mismo, le fuera posible realizar, lo que sin la infusión de los hábitos de las virtudes teologales, tampoco le es dado.

Lo que hemos negado antes, y seguimos negando ahora, y esperamos demostrar en el artículo próximo, es que Sto. Tomás se refiera nunca a este deseo, cuando emplea el deseo natural de ver a Dios como argumento para demostrar la posibilidad de la visión beatífica, y la naturaleza de nuestra bienaventuranza sobrenatural.

Ni siquiera este deseo condicionado puede ser *natural*, sino en un sentido muy restringido, en cuanto que «*elicitur ex viribus naturae*», puesto que versa acerca de un objeto desproporcionado y repugnante *naturalmente* al entendimiento creado, que por otra parte es también incapaz de terminarse en el objeto de la visión beatífica tal como es en sí. Más que un deseo propiamente tal, debiera llamarse una disposición pasiva y potencial de la voluntad para desear la visión de Dios en sí mismo, si le fuera posible tener tal deseo, y si la visión de Dios en sí fuera un bien para la naturaleza. En otros términos: una pura veleidad. Y este deseo así condicionado *objective et subjective*, no es otra cosa que la expresión en términos psicológicos de la potencia pasiva obediencial, que es lo único natural que Sto. Tomás reconoce en el ser racional creado respecto de la visión beatífica. He ahí ahora por qué Sto. Tomás tantas veces repite, que el hombre «*per naturalia tantum non habet sufficientem inclinationem ad illum finem*» (1), porque naturalmente apetece el bien universal y está ordenado a Dios solo «*prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae*» (2), no existiendo en él naturalmente respecto de la visión intuitiva de Dios más que una potencia pasiva obediencial.

Se deduce, pues, de todo lo dicho, que los testimonios aducidos de Santo Tomás, acerca de las virtudes teologales, prueban simpliciter la abso-

(1) In 3 Sent. loc. cit.; De Virtut. in comm., q. un., a. 10; I-IIae, q. 62, a. 1 ad 3um.

(2) I-IIae, q. 62, a. 1 ad 3um.

tuta necesidad de aquéllas para el deseo de la visión de Dios, no sólo para la «elección categórica y libre de la voluntad» del fin sobrenatural. El error fundamental del P. Laporta está en haber pensado que en la naturaleza racional existe un apetito ontológico de la visión intuitiva de Dios, y que ésta sea el fin que define la naturaleza humana, ambas cosas totalmente contrarias a la doctrina de Sto. Tomás, y la última además muy poco conforme con la fe (1).

* * *

No podemos resistirnos a copiar aquí dos pasajes de Sto. Tomás, que valen por ciento, y son además un resumen de cuanto llevamos expuesto acerca de esta cuestión. «*Desiderium naturale*, dice el Angélico Maestro, NON POTEST ESSE NISI REI QUAE NATURALITER HABERI POTEST. Unde *desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, in quantum summum bonum PARTICIPABILE EST A NOBIS PER EFFECTUS NATURALES*. Similiter amor ex *similitudine* causatur; unde *naturaliter* diligitur summum bonum super omnia, in quantum habemus similitudinem cum ipso PER BONA NATURALIA. Sed quia natura NON POTEST PERVENIRE ad operationes Ejus quae sunt vita sua, et beatitudo, scilicet, VISIO DIVINAE ESSENTIAE, ideo oportet superaddi charitatem, per quam amicitiam ad Deum habeamus, et ipsum amemus, et desideremus assimilari ei *per participationem* SPIRITUALIUM DONORUM, ut *participabilem per gloriam ab amicis suis*» (2). «Voluntas habet bonum, quod est finis, pro objecto; unde quantum in se est, naturaliter est determinata ad bonum, quod est FINIS HUMANAЕ NATURAE PROPORTIONATUS; et ideo in voluntate respectu *finis ultimi* PHILOSOPHI nullam virtutem possuerunt... Et secundum DOCTRINAM FIDEI ponitur finis ultimus NATURALEM INCLINATIONEM EXCEDENS, et IDEO secundum THEOLOGOS oportet ponere virtutem aliquam in voluntate AD ELEVANDUM IN PRAEDICTUM FINEM» (3).

Si Sto. Tomás viviera hoy, no sabemos cómo podría hablar más claro para negar el deseo *natural* de ver a Dios. Porque en primer lugar asienta, *expressis terminis*, el principio fundamental que echa por tierra todo deseo *natural* de ver a Dios, a saber, que no puede haber deseo natural de lo que *naturalmente* no se puede conseguir. Porque la naturaleza es *ordenada*, y no puede dar ni tener inclinación natural, llámese como se llame, de lo que *naturalmente* excede su capacidad y su proporción, de lo que *naturalmente* le *repugna*, y de lo que *naturalmente* le es en absoluto *imposible*. En segundo lugar define con toda propiedad de términos

(1) Cfr. Denzinger, nos 1021, 1786, edic. 13.

(2) In 3 Sent., d 27, q. 2, a. 2 ad 4um.

(3) Ibid., a. 3 ad 5um.

la felicidad natural y la sobrenatural, haciendo consistir una y otra en Dios, pero la primera «in quantum summum bonum *participabile est a nobis per effectus naturales*», y la segunda en la visión de Dios tal como es en sí mismo. Y como ésta, en la cual «secundum doctrinam fidei ponitur finis ultimus hominis», excede la proporción y la capacidad y la virtud y la inclinación natural de toda naturaleza creada, porque la inclinación *natural* es siempre de lo *naturalmente* proporcionado, y naturalmente posible (porque la naturaleza es *ordenada*), de aquí que respecto de la felicidad *connatural* exista en el hombre un deseo y una inclinación natural a ella. Pero respecto de la sobrenatural «oportet ponere virtutem aliquam (supernaturalem) in voluntate *ad elevandum in praedictum finem*». Luego el deseo de la visión de Dios es, según Sto. Tomás, *simpliciter supernaturale*, causado por la gracia de Dios.

Lea el P. Laporta estos pasajes de Sto. Tomás, juntamente con los anteriores, medítelos atentamente, y díganos si puede haber cosa más contraria a Sto. Tomás que hacerle mantenedor de una ordenación ontológica de nuestra naturaleza a la visión de Dios, como fin que la define naturalmente...

La gracia y el deseo de ver a Dios.—Con Sto. Tomás hemos probado hasta aquí, la absoluta necesidad de las virtudes teologales para el desec de la bienaventuranza sobrenatural. «Virtutes theologicae—dice el Angélico Maestro—faciunt in nobis inclinationem in finem, scilicet, in Deum» (1). Pero no todas contribuyen a éste de la misma manera. En primer lugar, por la fe conocemos el *único* fin de nuestra naturaleza, in ordine assecutionis, al cual hemos sido gratuitamente elevados por Dios, y lo aprehendemos en sí mismo, y como posible para nosotros por los medios sobrenaturales, que Dios nos tiene preparados. Y este conocimiento y esta aprehensión del fin sobrenatural determinan naturalmente, ad modum causae formalis, en la voluntad por medio de los hábitos infusos de la esperanza o de la caridad, que la proporcionan con aquel fin, la inclinación o el deseo del mismo fin. Luego el deseo de la bienaventuranza sobrenatural es causado *formaliter* por la fe, y *elicitive* por el hábito de la esperanza o de la caridad. Existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre la tendencia o inclinación de la voluntad a la bienaventuranza última, como realizada por medio del hábito de la esperanza, y la misma inclinación como realizada por el hábito de la caridad, la cual es de todo punto necesario precisar bien, para poder apreciar con exactitud la medida en que es necesaria la gracia, para el deseo de ver a Dios.

Convengamos en primer término en que, a diferencia de la fe, tanto la

(1) Ibid., d. 23, q. 1, a. 5.

esperanza como la caridad, residen como en su sujeto, en la voluntad (1). También hemos de convenir, en que tanto la una como la otra tienen por objeto la bienaventuranza última, sobrenatural (2). La diferencia entre ambas, en cuanto al modo de tender a Dios como objeto de nuestra bienaventuranza, la trazó lapidariamente Sto. Tomás en estas palabras: «Ad tertium dicendum quod spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum; sed charitas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo; ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo» (3). Acerca de las cuales palabras profundamente nota Cayetano: «In responsione ad tertium ejusdem articuli adverte, quod finis ultimus est finis ultimus *noster secundum seipsum*, ut praedictum est. Et est non *propter nos*, sed *propter seipsum*; et charitas in hoc differt a spe secundum differentias objecti absolute, quod charitas fertur in finem ultimum *propter seipsum*; spes vero in finem ultimum, ut *nostrum*. Quod auctor ab effectu significavit, ab adeptione scilicet dicens «ad bonum finale *adipiscendum*», sicut etiam Deum, ut finem ultimum propter se, ab affectu manifestavit, «ut homo vivat non sibi, sed Deo». Et hinc auctor differentiam inter has virtutes ex parte objecti absolute monstravit, et ad hoc insinuandum utramque differentiam ex parte spei ponit in hac responsione, ut patet in littera» (4). Y como «omnis appetitivus motus ex amore derivatur» (5), de aquí que la esperanza lleve anejo consigo necesariamente un amor de concupiscencia, el cual determina a la voluntad a tender in finem ultimum, «ut nostrum»; y la caridad es esencialmente un amor de amistad, por el cual la voluntad «fertur in finem ultimum *propter seipsum*». Lo cual, el mismo Sto. Tomás expresó en los siguientes términos: «Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. *Perfectus* quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta, cum aliquis *secundum se* vult alicui bonum, sicut homo, amat amicum. *Imperfectus* amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum *sibiipsi* proveniat, sicut homo amat rem, quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quae inhaeret *Deo secundum seipsum*; sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, *aliquid sibi obtinere intendit*» (6). Así, pues, la tendencia o inclinación de la voluntad en el fin sobrenatural se realiza, aunque de muy diversa manera, por los hábitos infusos de la esperanza y de la caridad, presuponiendo ambos la fe como causa formal del apetito. Pero de ninguna manera es necesario que esta

(1) II-IIae, q. 18, a. 1; q. 24, a. 1.

(2) II-IIae, q. 17, a. 2; q. 23, a. 4 ad 2um; q. 24, a. 1 ad 3um; a. 10 c. et passim.

(3) II-IIae, q. 17, a. 6 ad 3um.

(4) Com. in loc. cit.

(5) II-IIae, q. 17, a. 8.

(6) Ibid.

tendencia o inclinación de la voluntad se realice *simultáneamente* por los hábitos de la esperanza y de la caridad juntos, puesto que la fe y la esperanza pueden existir con el carácter, separados de la caridad (1).

Esto supuesto, es ya fácil determinar en qué sentido la gracia se requiere para el deseo de ver a Dios. Para el caso en que este deseo se realice sólo por el hábito de la esperanza y de la fe, como causa formal objetiva, no hace falta de ninguna manera la gracia santificante, ni la caridad, sino que basta tan sólo aquella gracia que es causa de los hábitos de la fe y de la esperanza juntamente con el carácter, elevando los dos primeros el conocimiento y la inclinación natural de la voluntad al mismo orden del fin, y proporcionándolos con él (2). Y por el carácter «accipit homo potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem» (3). Mas si el deseo de ver a Dios brota de la caridad, entonces—como es obvio—se requiere también la gracia santificante con todo lo demás que ésta lleva consigo.

Santo Tomás describe en otra parte los extremos dentro de los cuales se encierra esta inclinación de la voluntad a Dios, como brotando de la caridad (4).

En los pasajes que antes hemos transcrito tomándolos de sus diversas obras, casi en todos ellos habla simultáneamente de estas dos tendencias, pero sin confundirlas jamás. Y por esto dice el Angélico Maestro: «unde oportuit, quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia de quibus est *fides*. Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem, et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possi-

(1) II-IIae, q. 4, a. 5; q. 18, a. 8 ad 2um, et passim.

(2) «Ipse habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure *ex gratia*». II-IIae, q. 17, a. 1 ad 2um. Y lo mismo dice del hábito de la fe en otras partes y del carácter.

(3) III P., q. 72, a. 5.

(4) «Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis, art. 5 et 6, patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed quantum ad ea quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate». De Verit., q. 22, a. 8.

bile consequi, quod pertinet ad *spem*; et quantum ad *unionem quamdam spiritualem*; per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod est per *charitatem*» (1).

La naturalidad del deseo de ver a Dios, según Sto. Tomás.—Después de lo dicho en nuestro artículo anterior a propósito de la sentencia de Cayetano, poco es lo que tenemos que añadir aquí sobre este particular. Santo Tomás enuncia de una manera general la naturalidad del deseo de ver a Dios, cuando dice: «virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo ad finem sibi connaturalem» (2). Ahora bien, esta ordenación, tratándose de la felicidad connatural, se realiza por medio del entendimiento, «in quantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis» (3), y por medio de la voluntad, la cual por sí misma es tendencia en el fin connatural.

Mas tratándose de la felicidad sobrenatural, como ésta trasciende la proporción natural del entendimiento creado para conocerla y aprehenderla en sí misma, y la inclinación natural de la voluntad para tender a ella, síguese que el hombre «per sua naturalia» es incapaz de ordenarse activamente a la bienaventuranza sobrenatural, por medio del conocimiento y del deseo. Las virtudes teologales dan al hombre esta suficiencia que él por sí mismo no tiene, tanto en el entendimiento, por la fe, como en la voluntad mediante la esperanza y la caridad, las cuales elevan y proporcionan el entendimiento y la inclinación de la voluntad con la misma bienaventuranza sobrenatural. Y por esto, una vez obtenida esta ordenación por las virtudes teologales, es tan natural en el hombre tender a la bienaventuranza sobrenatural *en cuanto ordenado* a ella de esta manera, como el desear el fin connatural sin esa ordenación (4). La diferen-

(1) I-IIae, q. 62, a. 3.

(2) Ibid., et passim.

(3) Ibid.

(4) «Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, *inclinatur* voluntas in aliquid volendum, ITA ex aliquo *superaddito*, sicut est GRATIA vel VIRTUS, *inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud*, ad quod *prius* non erat *determinata naturali inclinatione*». De Verit. loc. cit.

«Aliquando, dice en otro lugar Sto. Tomás, id quod dirigitur vel inclinatur in finem consequitur a dirigente vel movente aliquam formam (en nuestro caso los hábitos de las virtudes teologales) per quam sibi *talis inclinatio competat*: unde talis inclinatio erit NATURALIS, quasi habens PRINCIPIUM NATURALE (ipsius, scilicet, inclinationis)... ita ut quodammodo (ipse homo) *vadat* et non solum ducatur in finem debitum». De Verit., q. 22, a. 1.

cia está en que la segunda es una naturalidad *formaliter naturalis*, y la primera es una naturalidad *formaliter supernaturalis* (1).

Mas como el orden sobrenatural es solamente analógico con el natural, y no unívoco, a fin de no involucrar las ideas, debemos distinguir, conforme a la doctrina de Sto. Tomás que llevamos expuesta, una doble ordenación de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad al fin sobrenatural por las virtudes teologales, y por lo tanto, también una doble *naturalidad* en el deseo de ver a Dios, la primera de las cuales denominaremos *imperfecta*, y la segunda *perfecta*.

La ordenación imperfecta es aquella que tienen nuestro entendimiento y nuestra voluntad al fin sobrenatural, por medio de la fe y la esperanza, sin la gracia santificante y sin la caridad. Pues así, tanto el entendimiento como la voluntad se encuentran *elevados* y *proporcionados* con el fin sobrenatural para tender a él; pero sin que esta tendencia e inclinación *natural* de la voluntad, *en cuanto elevada de esta manera*, provenga de una conformidad de la *naturaleza* del hombre con el fin sobrenatural, «secundum quam talis finis sit ei *competens*» (2). Y como Sto. Tomás exige siempre para la naturalidad del deseo que este «proveniat ex quadam *conformitate rei* ad suum finem» (3), porque «naturalis inclinatio voluntatis est ad id, quod est *conveniens secundum naturam*» (4), y esto porque, «quamlibet naturam sequitur appetitus *conveniens fini suae naturae*» (5); de aquí que, a esta ordenación *imperfecta* al fin sobrenatural, sólo por el entendimiento y la voluntad mediante la fe y la esperanza, siga también una naturalidad *imperfecta* en el deseo, en cuanto que, sin la gracia santificante, éste no proviene de una *conformidad* de la *naturaleza* del hombre con el fin *sobrenatural*, sino tan sólo de una *conformidad* y *proporción* de los principios inmediatos de operación de la misma tendencia o deseo del fin.

Ni esto tiene por qué maravillarnos, porque si bien en el orden *formaliter naturalis*, estas dos cosas no pueden jamás andar separadas, en el orden sobrenatural no hay inconveniente ninguno, por lo mismo que el fin sobrenatural no es debido a la naturaleza, y la ordenación del enten-

(1) Cfr. Cayetano, in I P., q. 12, a. 5. Véase también nuestro artículo anterior de nov.-dic., págs. 343-45.

(2) De Verit., q. 27, a. 2.

(3) I-IIae, q. 62, a. 3.

(4) I P., q. 62, a. 2.

(5) In II Cor., c. V, 2. O como dice en otras partes «quia omne quod appetit aliquid (naturaliter), appetit illud *in quantum habet aliquam similitudinem* cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae secundum esse spirituale (cognoscitivum); alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo *secundum esse naturae*». De Veritate, q. 22, a. 1 ad 3um, et passim.

dimiento y de la voluntad a él, se verifica *sobrenaturalmente* por medio de la fe y de la esperanza, no por la misma naturaleza, las cuales pueden existir sin la gracia santificante, que es la que causa esa *conformidad de ser* en el hombre con el fin sobrenatural. Precisamente en esto se basa siempre Sto. Tomás para decir que el deseo de la visión de Dios es *formaliter* supernaturalis. Y por esto afirma también que, «per naturalia tantum homo non habet sufficientem inclinationem ad illum finem, ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem ad finem sibi connaturalem; et ista superaddita dicuntur virtutes theologiace. Primo quantum ad *objectum*, quia cum finis ad quem ordinati sumus sit ipse Deus, ordinatio quae praeexigitur, consistit in operatione quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad *causam*, quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus, non per naturam nostram, ita *inclinationem* in finem operatur in nobis *solus Deus*» (1).

Pero aunque esta ordenación imperfecta sea posible, y de hecho se dé en todos los que recibieron el bautismo y carecen de la gracia santificante, sin embargo aquélla de suyo *tiende* a la ordenación perfecta, la cual se obtiene por la gracia santificante, la caridad y los hábitos infusos de todas las virtudes. En este caso el hombre recibe una nueva naturaleza, un nuevo ser, que consiste en una participación de la misma naturaleza divina, dotado de todos los medios y facultades para conseguir el fin, a que por su misma naturaleza está ya ordenado, el cual no es otro que la posesión perfecta del mismo Dios, tal como es en sí.

Y una vez supuesto este nuevo ser, entonces el hombre tiende a la visión de Dios *naturalisísimamente*, «secundum quamdam conformitatem et connaturalitatem». No sólo en cuanto que su entendimiento y voluntad se hallan elevados y proporcionados con el fin sobrenatural, sino también en cuanto que posee una nueva naturaleza, «secundum quam talis finis est ei competens» (2), y dispone de todos los medios necesarios para conseguirlo.

* * *

Como conclusión de todo lo dicho se desprende que, según Sto. Tomás, la ordenación *natural* del hombre por el entendimiento y la voluntad a la bienaventuranza sobrenatural, la cual consiste en la visión intuitiva de Dios, real e intrínsecamente sólo pueden causarla en él las virtu-

(1) In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, q. la. 3. Mas cuando Dios causa esta inclinación, la realiza en nosotros de un *modo natural*, en cuanto que nos da los principios inmediatos de operación, que son los hábitos infusos de las virtudes, mediante los cuales esa inclinación nos es *debida*, y *nosotros mismos* vamos y nos movemos a Dios. Cfr. De Verit., q. 22, a. 1.

(2) De Verit., q. 27, a. 2.

des teologales, según el modo que dejamos expuesto. Luego siempre que Santo Tomás atribuye al hombre un deseo natural de ver a Dios, lo considera, no absolutamente en sí mismo, sino en cuanto ordenado a la bienaventuranza sobrenatural por las virtudes teologales, ya sea de una manera imperfecta, ya perfecta, del modo que queda dicho. «Secundum DOCTRINAM FIDEI ponitur finis ultimus *naturalem inclinationem excedens*, et ideo SECUNDUM THEOLOGOS oportet ponere virtutem aliquam in voluntate, *ad elevandum in praedictum finem*», y el *deseo natural* de ver a Dios. Luego la conformidad entre Cayetano y Sto. Tomás, no puede ser más completa.

En el próximo artículo resolveremos, con la ayuda de Dios, las dificultades que contra esta doctrina—que tenemos por firmísima—ofrecen otros lugares de las obras de Sto. Tomás, donde examinaremos al mismo tiempo el valor de otras soluciones que se han dado.

FR. M. CUERVO.

Salamanca. Convento de San Esteban.

La Sociedad de las Naciones y los principios tomistas del Maestro Fray Francisco de Vitoria

PRELIMINARES

Habiendo sido honrado con la designación oficial para pronunciar el sermón de circunstancias en la solemne fiesta religiosa, que al inaugurar la Novena Asamblea de la Sociedad de las Naciones se celebró en Ginebra, fué muy fácil para el autor ponerse en contacto con las ilustres personalidades internacionales que forman parte de las Delegaciones, Comisiones, Oficinas mundiales, Secretarías, Negociados que componen la trama complicadísima de la *Sociedad de las Naciones*; así como de multitud de elementos informativos que acudieron a Ginebra con motivo de la célebre Asamblea de Septiembre. Desde lejos no puede saberse con plena exactitud lo que pasa en la riente Ciudad del Lago Lemán; no puede conocerse claramente lo que vive y se agita en el fondo de tantas discusiones políticas, diplomáticas y sociales, los ecos de cuyos discursos corren por el mundo a través de las columnas de la Prensa; como no puede saberse perfectamente lo que pasa en el fondo del mar, sino sumergiéndose, como los buzos, en sus abismos sorprendentes.

La información, rápidamente transmitida, adolece de incompleta, ni le sobra autenticidad. A través del alma de quien trasmite, ha de pasar el resumen del discurso escuchado o de la moción que se leyó; y al cruzar por esa alma se tiñe del ambiente en que ella vive, formado de preocupaciones nacionalistas, religiosas y raciales; y llega al punto de destino lo suficientemente matizada para resultar desconocida.

Y aunque sea exacta la transmisión y auténticos los documentos publicados, todavía falta lo que podríamos llamar *fisiología* de la Asamblea, de las discusiones y de los acuerdos. ¡Es tan diferente ver un ser vivo en reposo a verlo en pleno movimiento! Como es distinto ver las cosas por fuera a verlas por dentro.

A esto obedece mi propia equivocación, que no tengo reparo en confe-

sar. La Sociedad de las Naciones provocaba en mi espíritu recelo y desconfianza muchas veces; y otras, una profunda convicción de su inutilidad. Gastaban las Naciones muchos millones de francos oro por sostener un teatro de comedias, que a nadie satisfacía. Mientras las Asambleas públicas de Septiembre, se levantaba el telón, desfilaban algunos actores por el escenario de Ginebra, recitando lo mejor posible sus papeles aprendidos y alguna vez atraía las miradas y ganaba los aplausos algún *tenor* internacional, que daba el *dó* de pecho con alguna declaración sensacional que estremecía a todo el mundo.

Después, a telón corrido, seguía la labor entretenida de entre bastidores con notas, consultas, propagandas, comisiones... Total, nada.

Esta idea cundió bastante en España desde los orígenes de la Sociedad de las Naciones. Cuando vino Woodfrod Wilson a Europa con aquel programa de los 14 puntos ofreciendo su Mensaje de paz y planeando la flamante *League of Nations*, no halló extremada simpatía en los elementos católicos por la contraposición de sus tendencias a las insinuaciones y proposiciones paternales de S. S. Benedicto XV. Decíase que su programa—el de Wilson—era sustituir la influencia internacional del Papado Romano por la Sociedad de Naciones, impregnada de espíritu protestante y masónico.

Celebró entonces una encuesta—o encuesta, como escribía un técnico—la *Revista Quincenal*, retoño de la homónima francesa trasplantado a España por los Editores Bloud y Gay, de grata memoria, acerca de los puntos fundamentales de la *Sociedad de las Naciones*. El malogrado publicista, Sr. Salcedo Ruiz, trazó en un artículo brioso, escrito con tinta francesa, la apología de la Sociedad, tratando de demostrar que el Papa Benedicto XV la abrazaba y bendecía tanto como la pregonaba Wilson; y que por lo tanto, debía merecer la simpatía de las Naciones Católicas, entre ellas, la principal, nuestra España (1).

Hace de esto diez años. El ambiente favorecía poco el desarrollo de los ideales de la Sociedad. Al Mensaje de paz ofrecido al mundo por el Soberano Pontífice contestó Wilson proponiendo otro Mensaje de paz, inspirado en principios opuestos a los del Vaticano (2). Fueron, sin embargo, muchos los católicos *intelectuales* de España que simpatizaron con la naciente Sociedad, pidiendo que España participase en ella. La germanofilia que vibraba en muchas almas impidió que fuese total el movimiento de atracción hacia la *Sociedad de las Naciones*, de la cual se excluía Alema-

(1) Salcedo: *Benedicto XV y la Sociedad de las Naciones*, en el folleto «España y la Sociedad de las Naciones». Bloud y Gay, Barcelona, sin fecha.

(2) Escribí sobre esto un artículo en *El Correo Español*, titulado «Camino de la paz». «Los dos mensajes», 17 septiembre 1917, contraponiendo sus tendencias.

nia a menos de alterar totalmente su constitución política. ¿Hará falta recordar la desorientación en que vivíamos, queriendo profetizar el éxito de la Gran Guerra en pro de los Imperios Centrales o de los Aliados, según la inspiración venía de la derecha o de la izquierda?

Cuando escribí en dicha encuesta la opinión que se me había solicitado, me dejé llevar de esa corriente y escribí recelosamente acerca de la *Sociedad*, analizando sus tres fines: el *desarme internacional*, afirmaba entonces, es una utopía porque no puede llegarse al desarme nacional; la *libertad de los mares* es un hecho para quien tiene cerradas las puertas de los estrechos y se guarda las llaves; y las *guerras no se acabarán* mientras no se acaben las injusticias. De todo lo cual deducía que la Sociedad de Naciones no tenía realidad «ni desgraciadamente la tendrá mientras los hombres no sean ángeles» (1); y por lo tanto España debía apartarse del peligro, huyendo Alianzas y Pactos que tantas veces nos descalabraron.

Posteriormente se ha escrito mucho contra la Sociedad de las Naciones, haciendo resaltar su inutilidad y pidiendo la desaparición de tantos expertos, diplomáticos, jurisconsultos, traductores, mecanógrafos, taquígrafos, impresores, que viven sin hacer nada más que ruido de cascabels en torno de temas vulgarísimos de derecho internacional.

Y como entre nosotros, abundan todavía los que así piensan y los que no se atreven a formular un juicio cabal, pareció conveniente estudiar de nuevo las bases morales, políticas y religiosas de la *Sociedad de las Naciones* tal como vive y funciona en la actualidad, según datos adquiridos personalmente y proporcionados por las oficinas de carácter público y oficial en prueba de su autenticidad. A medida que la obra de la *Sociedad de las Naciones* se conoce mejor, se va comprendiendo, afirma M. Politis, sus enormes posibilidades del porvenir, y al propio tiempo las profundas transformaciones que está en vías de obrar en las costumbres y en las relaciones de los pueblos. Ha impreso ya a la evolución del derecho internacional un movimiento aparentemente tan brusco y tan acentuado que se siente uno tentado a considerarlo como una verdadera renovación (2).

Quizá esta *renovación* no sea más que *restauración* de antiguas ideas jurídicas, olvidadas por desuso, hijas de la excelsa Teología española de los siglos de oro.

Para proceder con cierto orden vamos a examinar tres puntos principales. 1.º Juicio ético de las obras y procedimientos de la Sociedad de las Naciones. 2.º Labor vivificadora que pueden realizar los elementos cató-

(1) Urbano, O. P., Obra citada, págs. 166-179.

(2) Politis: La notion de la neutralité et la société des nations, en *SCIENTIA*, 1-X-1928, pág. 259.

licos en la Sociedad de las Naciones. 3.º Posición de la Santa Sede frente a la Sociedad de las Naciones.

I

Anatomía de la Liga de Naciones.

La Sociedad de las Naciones de 1928 no es aquella visión lírica que presentaban los demagogos y fracmasones de 1917, ante el mundo como la panacea universal contra todos los males internacionales. Ya no habría más guerras, se decía; se acabaron las diferencias entre los hombres; vamos a disfrutar de una edad dorada que nunca soñó el género humano. La democracia universal dominará las impacencias de las democracias nacionales. Un superparlamento internacional calmará los estrépitos de los parlamentos nacionales; el recurso a las armas, siempre injusto, se tornará imposible en el Universo transformado.

Vefan forzosamente el derrumbamiento de los tiranos que habían entronizado el militarismo formidable. Milhaud, por ejemplo, se entusiasmaba ante el hundimiento de Rusia, y decía: ¡dos sacudidas seísmicas acontecen en el género humano! ¡El Zarismo desapareciendo como un continente que se hundiese en los mares, y la democracia rusa surgiendo repentinamente en la superficie del planeta con una solidez en la pureza y firmeza de sus principios, comparable a la fortaleza de los peñascos! ¡De esa democracia rusa, libertadora de Finlandia, de Ucrania, de Polonia, de los judíos, irradia el principio del Derecho de gentes con un resplandor tan maravilloso sobre Europa entera y sobre el mundo, que las servidumbres seculares quedan heridas de muerte! ¡Y casi al mismo tiempo, como contrapeso del gran desplazamiento telúrico, entran los Estados Unidos en la Guerra por la libertad! ¡Qué acontecimientos formidables llenos de formidables consecuencias! ¡Ved hoy a la Sociedad de las Naciones agitando sus jóvenes miembros en el cuerpo doloroso y martirizado del viejo mundo! (1).

Estas frases causarían risa, aun en Ginebra, donde el prestigio de Milhaud es grande como Profesor Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad, si el desengaño no las hiciera muy tristes. Las ironías con que recibió Briand la proposición bolchevique del desarme universal, son el mejor comentario de las frases ditirámicas de Milhaud. Hoy impera la sensatez en esa potentísima Sociedad internacio-

(1) Milhaud (E.) *La Société des Nations*, B. Granet, 1917, págs. 215 y 216. Cit. por el P. Ives de la Brière, *L'Organisation internationale du Monde Contemporaine*, París, 1924, págs. 54 y 55.

nal «que no dispone de ningún poder mágico para resolver fácilmente y rápidamente todos los problemas necesariamente complejos que surgen en el mundo»... pero que gracias a su sistema complejo de organismos destinados al estudio de cuestiones políticas, jurídicas, económicas, etcétera, está en contacto con la vida misma de las Naciones; y por ser realmente una Sociedad de Estados tiene la fuerza moral de ellos, espera sus iniciativas de los Gobiernos de dichos Estados, las corrobora con el asentimiento de los demás y las pone en ejecución exclusivamente en el terreno internacional, sin meterse para nada en la vida interior de los pueblos.

No es por tanto la Sociedad de las Naciones una organización distinta y superior a los Estados que la componen y a los Gobiernos que en diferentes momentos históricos rigen los destinos de dichos Estados (1).

La *anatomía* de la Sociedad comienza a describirse en el artículo segundo del Pacto de Versalles: «La acción de la Sociedad tal como es definida en el presente Pacto se ejerce por una Asamblea y por un Consejo asistidos de una Secretaría General».

Desde la fecha en que se firmó este Pacto hasta hoy, fué desarrollándose la Sociedad, la cual por ser «expresión de la interdependencia de los Estados y de la Solidaridad de los Pueblos posee una fuerza interna que le garantiza su perennidad» (2). El crecimiento es una ley vital, pero no implica, sino que rechaza el cambio de naturaleza específica, si cabe el pleonismo. Fué Rappard quien estudió la evolución de la Liga de Naciones trasformándose el Consejo de nueve miembros, como era el de 1919, en Consejo de catorce, como es el de 1928. Al lado de las Grandes Potencias se sientan los pequeños Estados que forman Mayoría, porque votos son triunfos; y cada miembro del Consejo es un *voto*, sea grande o pequeña Potencia.

La Asamblea ha ganado en eficacia desde la misma fecha; así como el Secretariado General, cuya autoridad se extiende y afianza mediante las Comisiones técnicas auxiliares (3).

Siendo, pues, esencialmente la misma la naturaleza de la Sociedad de las Naciones debemos distinguir en ella estos diferentes órganos:

(1) Véase Pla (José). *Ojeada a la Constitución y Obra de la Sociedad de las Naciones*. Conf. pronunciada en Valencia, 3-III-1926. (Anales Universidad, cuad. 42). *La Société des Nations. Constitution et Organisation*. Publicada por la sección de información del Secretariado general de la Sociedad de las Naciones. Genève, 1927.

(2) Scelle (G.): *La Crise de la Société des Nations. La réforme du Conseil, etc.*, París, 1927. Libro muy interesante, escrito con agudeza.

(3) Rappard (W. E.): *The Evolution of the League of Nations*, en «American Political Sc. Review». Nov. 1927, p. 792-827.

GRUPO A	{ Asamblea.
Organos constitucionales.	{ Consejo.
	{ Secretariado.
GRUPO B	{ Tribunal Permanente de Justicia Internacional.
Organos esenciales.	{ Organización internacional del trabajo.
GRUPO C	{ <i>Primera:</i> Cuestiones constitucionales y jurídicas.
Organos Asambleístas.	{ <i>Segunda:</i> Organizaciones técnicas.
Comisiones de.	{ <i>Tercera:</i> Desarme.
	{ <i>Cuarta:</i> Presupuestos y Administración.
	{ <i>Quinta:</i> Cuestiones sociales.
	{ <i>Sexta:</i> Cuestiones políticas.
GRUPO D	{ <i>Primera:</i> Política.
Organos de la Secretaría.	{ <i>Segunda:</i> Comunicaciones y tránsitos.
Secciones de.	{ <i>Tercera:</i> Jurídica.
	{ <i>Cuarta:</i> Económica y Financiera.
	{ <i>Quinta:</i> Desarme.
	{ <i>Sexta:</i> Higiene.
	{ <i>Séptima:</i> Asuntos sociales.
	{ <i>Octava:</i> Cooperación intelectual.
	{ <i>Novena:</i> Minorías y Comisiones administrativas.
	{ <i>Décima:</i> Información.
GRUPO E	{ Administración financiera de la Sociedad.
Servicios auxiliares de. . .	{ Traducción e interpretación.
	{ Redacción y publicación.
	{ Registros y Archivos.
	{ Biblioteca.
	{ Esteno-Dactilografía, etc.

Puede prescindirse de un examen detallado del Grupo E, que es importantísimo, pero de poco interés para nosotros.

En el Grupo A vemos los órganos políticos de la Sociedad de las Naciones: Asamblea y Consejo, en cuyo torno giran las Comisiones del Grupo C y la Secretaría General, a do convergen las Secciones del Grupo D. Las entidades del Grupo B tienen cierta independencia y autonomía dentro del cuadro de la Liga de las Naciones: las trayectorias de sus movimientos son concéntricas con las trayectorias de la Asamblea, Consejo y Secretaría y hay en sus ejes distintos engranajes.

II

Fisiología de la Sociedad de las Naciones.

El Pacto de Versalles trazó las funciones que había de desempeñar, tanto la Asamblea como el Consejo de la Sociedad por estos artículos:

L'Assemblée connaît de toute question qui rentre dans la sphère d'activité de la Société ou qui affecte la paix du monde. (Art. 3, n.º 3).

Le conseil connaît de toute question, rentrant dans la sphère d'activité de la Société ou affectant la paix du monde. (Art. 4, n.º 4).

La identidad de redacción supone identidad de funciones en la Asamblea y en el Consejo que no son órganos específicamente distintos, ni superior el uno al otro, ni complementarios entre sí, en el sentido de su competencia, sino quizá en el sentido de su actuación. Las relaciones entre ambas no están claramente definidas, aunque llega a establecerlas una prudente elasticidad.

La parte elegible del Consejo se hace por la Asamblea. Hemos presenciado en la mañana del lunes, 10 de Septiembre, la votación muda, por escrito, de China; así como la elección también por escrito y secreta, de España como Miembro Semi-permanente del Consejo la tarde del mismo día, acogida esta elección con una explosión de entusiasmo conmovedora.

Por eso todos los miembros del Consejo lo son de la Asamblea. El Consejo no es el poder ejecutivo de la Asamblea; discute de los asuntos que quiere sin más competencia que la suya propia. El Consejo funciona con más frecuencia que la Asamblea, la cual se reúne en sesión solemne ordinaria una vez al año.

El Consejo ejerce la alta inspección del régimen de Mandatos, Desarme, Minorías... puede reunirse en público o en secreto, en Ginebra o fuera de ella; resuelve, sin apelación, los asuntos de cierta urgencia, así como las cuestiones administrativas; y por acuerdo de la Primera Asamblea (que estudió cuestiones de engranaje) redacta una Memoria de acuerdo con la Secretaría general, la cual se presenta a la Asamblea para orientar los debates de las sesiones solemnes.

La Asamblea entiende, exclusivamente ella, en la admisión de nuevos Estados y en las incidencias graves que puede traer consigo; en la aprobación de los Presupuestos de la Sociedad; en la elección, con la colaboración del Consejo, de los Jueces del Tribunal permanente de Justicia; en la revisión de Tratados *devenidos* imposibles de cumplir, cuyo sostenimiento pudiese alterar la paz del mundo; en pasar revista a toda la obra cumplida, y dar orientaciones generales para lo porvenir, cuyos detalles quedan a cargo del Consejo, que es la Asamblea reducida.

El Presidente del Consejo convoca las reuniones de la Asamblea por medio del Secretariado general, quien envía las convocatorias cuatro meses antes, por lo menos, de reunirse. En la primera reunión de la Asamblea se vota un Presidente y seis Vicepresidentes, que, con los Presidentes de las seis Comisiones (Grupo C), forman la Mesa. Las sesiones son públicas; las tribunas de prensa, enormemente largas, dan cabida a más de 400 corresponsales, redactores, etc. Los discursos son en francés y en inglés: el orador se expresa en una de las dos lenguas, y al instante se lee la traducción en la otra. Si se usa una nueva lengua (Mgr. Seipel hablaba siempre en alemán) debe el orador procurarse y proporcionar las traducciones inglesa y francesa de su discurso.

Debemos añadir que las decisiones de la Asamblea y del Consejo se

toman por absoluta *unanimidad*, salvo raras excepciones, con lo cual «se asegura el respeto a la soberanía nacional». Lo mismo pesa el voto de Albania que el del Imperio Británico, Haití que el Japón. «Los Estados Soberanos no están dispuestos a dejarse liar por decisiones tomadas por mayoría solamente», se necesita la unanimidad para dar una fuerza decisiva a la resolución tomada (1).

Secretaría General Permanente.

He aquí la institución básica de la Sociedad de las Naciones, el eje en cuyo torno gira el complicado movimiento de sus organismos, el lazo de unión de todos ellos, singularmente, de la Asamblea y del Consejo. Diríase que es la Central de todas las actividades internacionales que convergen en la Sociedad de las Naciones; es la luz que alumbra sus debates y encauza sus decisiones; es quien compila los múltiples informes políticos, económicos, financieros, sanitarios, científicos, sociales en una Memoria que es, como hemos dicho, el hilo conductor de las discusiones públicas y secretas.

Además del Secretario general adjunto, ayudan al Secretario general dos Vicesecretarios y una multitud de miembros oriundos de treinta naciones diferentes y nombrados todos los cargos por el Secretario general con la aprobación del Consejo. Hay subalternos, funcionarios auxiliares, etcétera, etc., en tanta multitud que, según el informe semi-oficial, «el total de personal, incluso los secretarios y empleados, comprende, con las oficinas de empalme de Londres, Roma, París, unas 500 personas» de ambos sexos.

Los miembros de la Secretaría gozan los privilegios diplomáticos, pero, como decía Lord Balfour, sus atribuciones no son nacionales, sino internacionales. Por eso prohibió el Consejo que aceptasen distinciones honoríficas de sus países para indicar con esta actitud que están al servicio de una causa internacional (2).

Justo es que dediquemos aquí un recuerdo de entrañable afecto al ilustre Secretario general, Sir Eric Drummond, que nos honró (digo *nos* porque lo hizo por amor a España) con una entrevista llena de emoción y de bondad, con un amplio y cordial ofrecimiento de sus informaciones, servicios y simpatía. Casi pudiera decirse que la Sociedad de las Naciones es él: nombrado en el Pacto mismo de Versalles (Anexo I) después de ser Jefe de Gabinete con los Ministros Lord Asquit, Lord Grey y Lord Balfour, en Inglaterra, ha llevado el peso de todas las Asambleas y Conse-

(1) Véanse las obras citadas de Plá (J.) y de «La Société des Nations». *Constitution et organisation*. Información auténtica.

(2) Plá (José). Obra citada, págs. 75-76.

jos y Comisiones y Secciones y cuanto ha llegado a Ginebra y ha salido de Ginebra durante los nueve años de Sociedad de Naciones. No se le ve con facilidad, a pesar de su estatura; pero se le siente en todas partes, en todo está la huella de su paso.

Para organizar ese enorme círculo de trabajo cuenta la Secretaría general con la ayuda directa e inmediata de las Secciones que hemos agrupado bajo la letra D, las cuales cristalizan en las Comisiones del Grupo C. Analizaremos brevemente su radio de acción respectivo.

Actividad de las Secciones y de las Comisiones.

Presididas por Miembros de la Secretaría de diferentes Naciones se reúnen diez u once Secciones para estudiar las actividades principales de la Sociedad de las Naciones. Desarrollan una capacidad extraordinaria que abarca los asuntos más distintos que pueden concebirse. A través de nuestra pequeña síntesis puede apreciarse la complicación enorme y la multiplicidad de asuntos en que tiene que intervenir la Sociedad de las Naciones; y por consiguiente la importancia maravillosa que esta Sociedad alcanzó en el mundo.

Advertiremos que cuando coincidan en el mismo campo de investigación las Secciones que auxilian a la Secretaría General y las pequeñas Asambleas que forman las Comisiones del Grupo C, indicaremos bajo un mismo epígrafe las actividades de las dos, tanto más, cuanto que no salen a la superficie sino tras la discusión y aprobación que presuponen los informes de las Secciones respectivas que a través de la Secretaría General llegan a las Comisiones; y además, para establecer el juicio ético de la Sociedad nos limitaremos a los *hechos*, es decir, a lo que podemos llamar relativamente definitivo.

Cuestiones políticas.—Siempre que en los Estados se originan divergencias, ora en la interpretación de los Tratados, ora en demarcación de las fronteras, etc., interviene esta *Comisión* para iniciar y plantear corrientes de armonía, con las cuales se alejan los fantasmas de la guerra. En esta Comisión se presentan reclamaciones y conflictos que pudieran ser fuentes inequívocas de conflictos belicosos. El famoso artículo XI del Pacto de Versalles, que como dice justamente el eminente juriconsulto que lo comenta en *L'Europe Nouvelle*, es «de todas las disposiciones del Pacto la que tiene mayor amplitud, la más práctica y la más eficaz, la que mejor se adapta a los medios limitados de acción de que dispone actualmente la Sociedad de las Naciones»; ese artículo, vuelvo a decir, es como el primer principio de la Comisión política y la fuente más copiosa de sus intervenciones. Porque «toda guerra o amenaza de guerra, afecte directamente o no afecte a un Miembro de la Sociedad de las Naciones, interesa a la Sociedad entera» y por tanto debe ésta «tomar las medidas propias

para salvaguardar eficazmente la paz de las naciones». «Todo Miembro de la Sociedad tiene el derecho a título amistoso, de llamar la atención de la Asamblea o del Consejo sobre toda circunstancia que puede afectar las relaciones internacionales y que amenace, por consiguiente, con turbar la paz o la buena inteligencia entre las naciones de que la paz depende» (1).

Tengo a la vista, dos volúmenes que tratan de *L'Activité Politique* de la Sociedad de las Naciones, publicados por el Secretariado general. En esos volúmenes se estudian los diferentes casos en que ha intervenido la Sociedad de las Naciones desde su fundación, evitando conflictos bélicos. Mencionaré los principales: Cuestión de las Islas Aland; Conflicto entre Polonia y Lituania; Problema de la Alta Silesia; Cuestión de Albania; Incursión de bandas armadas en la zona fronteriza de Bulgaria; Conflicto entre Rumanía y Hungría; la Carelia Oriental; diferencias franco-británicas con motivo de los Decretos de Nacionalidad en Túnez y en el Marruecos francés; Fronteras entre Hungría y el Reino de los Servios, Croatas y Eslovenos; Fronteras entre Polonia y Checoslovaquia; Conflicto italo-griego (que estuvo muy serio); demarcación de fronteras entre Turquía y el Irak; incidentes a propósito de la Frontera greco búlgara; situación de Etiopía, de Rumanía y Hungría, de Memel, de China; incidente de Corfú, ocupada por la Escuadra italiana, etc. Estas negociaciones que detalladamente pueden leerse en los libros y folletos editados por la Sociedad de las Naciones han hecho abortar muchos conflictos armados que parecían inminentes. Más abajo hablaremos particularmente de los casos de Guerra y del nuevo concepto de neutralidad.

Las Minorías y los Mandatos (2).—Al campo de las actividades políticas vienen a converger los conflictos que se derivan de ambas formas novísimas de Gobierno y tutela. «La Sociedad de las Naciones contrae ciertas responsabilidades que le han sido impuestas por diversos tratados concluidos después de la Guerra, y referentes a la protección de minorías, ora sean de raza, de lengua o de religión. Todo Miembro del Consejo de la Sociedad tiene el derecho de llamar la atención de ésta sobre una violación o amenaza de violación de los Tratados de minorías; estas mismas pueden dirigirse a la Sociedad por medio de peticiones que son transmitidas a los respectivos Gobiernos interesados, a quienes se suplica formulen las observaciones que crean necesarias. Estas peticiones y observaciones se elevan al Consejo, cuyo Presidente con otros dos de sus Miembros

(1) *La S. de N. Constitution et Organisation*. Annexe I. Pacto de la S. des N., página 58.

(2) Además de las obras generales pueden consultarse los dos notabilísimos trabajos publicados por el Secretariado General: *La Société des Nations et la Protection des Minorités de Race, de Langue et de Religion* (Edition révisée, déc. 1927), y *El Régimen de Mandatos*, diciembre de 1926. Sociedad de las Naciones, Ginebra.

forman un Comité que dictamina sobre ellas y si merecen la pena, se ponen en la Orden del día» (1). Diferentes Tratados internacionales sobre protección a las Minorías de raza, religión y lengua (nada de Minorías políticas y sociales), precedieron a la actuación de la Sociedad de las Naciones, que establece sobre ellas un régimen superior de tutela y protección. Se reconocen a las Minorías los siguientes Derechos. *Generales*: Derecho a la nacionalidad, a la vida, a la libertad individual, a la libertad de Cultos, a la igualdad, al uso de la lengua minoritaria, a la participación de los beneficios públicos referentes a educación, religión y caridad. *Particulares*: La Sociedad de las Naciones ampara las Minorías judías en Grecia, Lituania, Polonia, Rumanía; a las Válasas del Pindo en Grecia; a las Comunidades Religiosas no helénicas del Monte Athos, Grecia, etc., a las comunidades sajonas de Transilvania; a los rutenos de Checoslovaquia. Paralelamente a los *Derechos* establece los *Deberes* que se cifran en ser cooperadores (*en citoyens loyaux*), con la Nación en que viven actualmente. En armonía con estas ideas ha intervenido ya varias veces la Sociedad de Naciones en conflictos originados por las Minorías: conflictos que contenían gérmenes de verdaderas revoluciones (2).

El Régimen de Mandatos tiene su base en el artículo 22 del Pacto de Versalles y su motivo en la situación en que quedaban, después de la Guerra mundial, Colonias alemanas del Pacífico y de Africa, así como varios territorios no turcos del Imperio Otomano.

De los tres grupos de Mandatos que se clasifican en tres series, A, B y C, los del primer grupo A, son importantísimos por tratarse de Siria y Palestina. Los Mandatos C, se refieren a la antigua Colonia alemana del Sudoeste africano y a las islas del Océano Pacífico, según se mencionan en el número 6 del artículo 22 del Pacto. Sus cláusulas tienen la sencillez de los pueblos a quienes se destina el Mandato: autorizar el trabajo *obligatorio* cuando se trata de Servicios públicos y de una remuneración equitativa, controlar el tráfico de armas y municiones; prohibir fortificaciones y bases navales; garantizar la libertad de conciencia y el libre ejercicio de todos los cultos; autorizar a los Misioneros, súbditos de un Estado Miembro de la Sociedad de las Naciones para residir y viajar por los territorios ejerciendo su ministerio (3).

Los Mandatos de la Serie B se refieren al Camerón, al Togo y a la antigua Africa Oriental alemana. Su estructura se dibuja por el Pacto de Versalles en el número 5 del mencionado artículo 22. Las disposiciones

(1) S. des N. *Constitution et organisation*, pág. 29.

(2) Véase la Conferencia del Sr. Azcárate (D. Pablo): *El Sistema de Protección de Minorías por la Sociedad de Naciones*, publicada en Anales de la Universidad de Valencia, 1925, págs. 141-154.

(3) *El Régimen de Mandatos*, pág. 16.

contenidas en las Cartas de estos Mandatos son más completas que las del grupo anterior, y de ellas recordaré tan sólo los referentes a nuestro propósito, que son, además de las trascritas en los Mandatos A, las siguientes: debe extender el Mandatorio a sus territorios los beneficios de los Tratados internacionales, referentes a la trata de esclavos, tráfico de drogas, libertad de tránsito, etc.; ha de procurar que desaparezca totalmente toda clase de esclavitud, incluso doméstica y todo comercio de esclavos; prohibir los trabajos forzosos si no es por servicios públicos y con la debida remuneración; proteger a los indígenas contra el fraude; dictar severas reglas contra la usura, etc. (1).

Y llegamos al punto delicado de los Mandatos de la Serie A, sobre todo el de Palestina, apoyados en el Pacto de Versalles, artículo 22, número 4. Se refieren a territorios que han alcanzado un tal grado de desarrollo, «que su existencia como Naciones independientes, puede ser reconocida provisionalmente, a condición de que los Consejos y la ayuda de un Mandatario guien su administración, hasta el momento en que sean capaces de conducirse solos» (2). El Mandato exige que se facilite el desenvolvimiento progresivo de Siria y el Líbano como Estados independientes; que se cumplan los convenios de la Sociedad de Naciones acerca de la esclavitud, de las drogas nocivas, tráfico de armas, igualdad comercial, libertad de comunicaciones, propiedad literaria, artística e industrial; que se garantice la libertad de conciencia y «todas las formas de culto compatibles con el orden público y las buenas costumbres»; garantizar el derecho de las Comunidades a conservar escuelas en su propia lengua. Acerca del Mandato sobre Palestina debe notarse que, recogiendo la *Declaración Balfour*, de 2 Noviembre de 1917, estipula que «el Mandatario asumirá la responsabilidad de establecer en el país una situación política, administrativa y económica que pueda asegurar el establecimiento del Hogar Nacional para el pueblo judío...» Apoyado en la organización sionista, tomará las medidas para asegurar la cooperación de todos los judíos dispuestos a colaborar en la constitución del Hogar nacional judío, facilitando «la Administración la inmigración judía en condiciones convenientes y de estipular el establecimiento intensivo de los judíos en las tierras del país», facilitando para ellos la adquisición de la nacionalidad palestina. «Por otra parte, el Mandatario debe cuidar de que los derechos y la situación de las demás fracciones de la población no sufran ningún perjuicio a consecuencia de esta política; y que todos los derechos, tanto los civiles como los religiosos, de todos los habitantes, sean respetados sin distinción de raza, religión y lengua» (3). Respecto de los *Santos Lugares*,

(1) Idem. Ibid., págs. 17-18-19. *S. des N. Constitution et organisation*.

(2) *La S. des N. Const. et Org.* Annexe I, pág. 65. (Texto-Pacto) pág. 65.

(3) *El Régimen de Mandatos* (Secretaría de la S. de las N.), págs. 19-22.

con cuyo motivo se han promovido tantos conflictos, se nombrará una Comisión especial para definir y resolver todos los derechos y deberes y reclamaciones que se presenten.

Debe advertirse también que la Sociedad de las Naciones ha concedido el derecho de petición, la cual es transmitida por el Gobierno Mandatario y examinada por la Comisión de Mandatos (1).

Organizaciones técnicas.

Bajo este epígrafe de la Comisión Segunda pueden comprenderse multitud de organismos de carácter informativo y técnico constituidos por verdaderas especialidades designadas por los Gobiernos o directamente escogidas por el Consejo. El Sr. Posada, que actuó en uno de esos organismos, mencionaba con entusiasmo la colmena de funcionarios que trabajaba en las amplias salas del Palacio de Naciones, en cuyo torno formábanse grupos de personas expertas o representativas formando múltiples Comisiones internacionales por su composición y consagradas a los estudios más distintos. «Esto sólo—añade—, es decir, esa convivencia de funcionarios, esa colaboración de peritos bastaría para considerar la Sociedad de las Naciones como la obra más esencial y sería intentada por el esfuerzo humano para preparar un mundo mejor a Pueblos y a Estados» (2).

En la organización económica y financiera (Sección cuarta), constituida por altos funcionarios de Ministerios de Hacienda y de Comercio, Directores de Bancos, etc., se resuelven las cuestiones de ese tipo que se ofrecen al Consejo de la Sociedad (quien decide en último término). Se estudian los tratados equitativos de Comercio, las reconstrucciones financieras de los Estados, según las normas del famoso *Pacto*. Si se recuerda el dicho de Napoleón: que en la Guerra *el dinero es lo primero, lo primero y lo primero*, se comprende la importancia que tiene esta Sección en sus dos fases económica y financiera. Debe estudiar las cuestiones más intrincadas y las más peligrosas para un pueblo, tales como restauraciones económicas de naciones desamparadas, estabilización de la Moneda, emisiones de Billetes en la debida proporción, auxilio o instalación de refugiados, leyes monetarias, régimen de Aduanas, Moneda falsa, industrias internacionales, Agricultura, importación y exportación, etc. (3).

(1) Un hermoso resumen de esta cuestión puede leerse en la conf. Orúe «Los Mandatos-Tutela de la S. N.», publ. en Anales Universidad de Valencia, 1925, págs. 127-140.

(2) Cit. por D. José Plá. Conf. cit., pág. 77.

(3) Véanse además de las obras generales, las siguientes: «Organisation Economique et financière de la Société des Nations». Genève, Janvier 1928 (Lect. d'information gen. de la Société des Nations). «Administration financière et Repartition des Dépenses» (ídem). «La obra de la Sociedad de las Naciones». Enero 1920-junio 1925.

Comunicaciones y Tránsito.

El título de esta Sección se presta a engaño por ocultar con su aparente modestia la extraordinaria importancia de su actuación, según se vio en las reuniones que celebró en Barcelona por Marzo de 1921, asistiendo técnicos de cuarenta Estados. Dejados aparte los pormenores de su organización y limitándonos a nuestro punto de vista, haremos constar que sus acuerdos son los siguientes: salvas las restricciones legítimas de la Policía, debe establecerse la libertad de tránsito y la igualdad absoluta en las condiciones del mismo; régimen internacional de vías navegables; someter las divergencias que con motivo de comunicaciones y transportes se susciten entre las Naciones al Tribunal Permanente de Justicia internacional (soluciones amistosas); puertos y vías férreas en su aspecto internacional; reforma del Calendario; reglamentación de la telegrafía inalámbrica; circulación internacional de automóviles; pasaportes; alumbrado de las costas (1), etc.

Organización e higiene.—Ya existía en París una organización internacional de este género, la cual pasó a ser Consejo Consultivo de este Comité, que forma la *Sección sexta*. Obedece su creación al párrafo f del art. 23 del Pacto de Versalles, y ha desarrollado desde 1920 una actividad tan asombrosa como benéfica. Actualmente tiene este Comité diez Comisiones: 1.^a Enseñanza de funcionarios para la Higiene pública. 2.^a Extremo Oriente. 3.^a Malasia. 4.^a Cáncer. 5.^a Estadísticas del cáncer. 6.^a Tuberculosis. 7.^a Fijación de patrones de sueros y productos biológicos-Subcomisión de tuberculosis. 8.^a Opio. 9.^a Carbunco. 10 Presupuesto.

Trabajando acorde con el Comité de París y con la Junta Sanitaria Internacional de la Fundación Rockefeller se han podido estudiar el desarrollo y caracteres de las epidemias, el estado de la higiene en muchas naciones, enfermedades de los diferentes países, periodicidad de las epidemias y causas que influyen en la misma, intercambio de estudios, especialistas y métodos curativos; reunión de datos telegráficos semanales de Singapur con los casos de cólera, viruela, ratas infectadas, acaecidos en 120 puertos del mundo; datos de fiebre amarilla, tifus, viruela, etc., copiados de estadísticas oficiales que se reciben en Ginebra.

Todos cuantos medios pueden ponerse al servicio de la Ciencia para extirpar esas causas permanentes de la mortalidad humana, los ha procurado implantar esta Comisión activísima y benemérita. Las campañas sobre la lepra, el cáncer, la tuberculosis, la malaria, el paludismo y la diabetes, han revestido caracteres de máxima importancia internacional.

(1) Obras citadas y además *La obra de la Sociedad de las Naciones* (enero 1920-junio 1925), págs. 58-61. *L' Année de la Société des Nations*. Oct. 1927, ch. V.

Desde 1926 extendió su actividad la organización de Higiene al Extremo Oriente, América Latina y Africa con sorprendentes resultados. Son muy de alabar los esfuerzos constantes de este Comité, las visitas e inspecciones que ha realizado, las enquestas que ha celebrado con éxito para la salud de la humanidad enferma y consuelo de los sanos. Lo relativo al *opio* y drogas estupefacientes lo trataremos más abajo (1).

Cooperación intelectual.—El establecimiento de la paz en el mundo depende con frecuencia de las tempestades diplomáticas; pero no puede ser duradera ni profunda la paz de los pueblos, mientras no vivan acordes los elementos intelectuales, ora vuelen por los cielos de la investigación científica, ora recorran los jardines de la Literatura. El contrabando de ideas es más terrible que el contrabando de armas. Las doctrinas subversivas hacen más daño que la dinamita. Por eso tuvo tanto éxito la moción de M. Bourgeois al solicitar una Cooperación intelectual de los sabios como elemento auxiliar de la Sociedad de las Naciones. El propio M. Bourgeois presentó un informe en 1921, proponiendo medios para obtener esa cooperación: circulación de profesores y estudiantes, de las investigaciones científicas, ayuda a las Bibliotecas, Laboratorios, Publicaciones del Mundo. Se nombró una Comisión de verdaderas *cumbres*, como Lorentz, Curie, Bergson, Einstein, Millikan, Painlevé, Casares...; y posteriormente se amplió esta labor con las Subcomisiones de, a) Relaciones Universitarias; b) Derechos intelectuales. Encauzada así la cooperación, se procuró un Estado completo de la *situación* del trabajo intelectual en todas las naciones, o sea sus órganos administrativos, Centros docentes, Leyes, Instituciones científicas y literarias, Bibliotecas, Museos, Laboratorios, Observatorios, Revistas y Publicaciones, Premios, Fundaciones, Becas, convenios internacionales... Estas tareas informadoras son indispensables para orientar cualquier intento de ayuda y cooperación. Otros asuntos de gran interés son: 1.º Ayudar económicamente y científicamente a países en que la situación económica de los sabios es precaria y comprometida. 2.º Colaborar con las organizaciones intelectuales internacionales que ya existen. 3.º Crear y sostener Institutos de cooperación intelectual en las distintas Naciones. 4.º Proteger los derechos de propiedad intelectual. 5.º Crear una institución de Estudios Superiores Políticos aneja a la Sociedad de las Naciones. 6.º Coordinar los trabajos científicos de todo el mundo. 7.º Enseñar a los jóvenes y a los niños la existencia y funcionamiento de la Sociedad de las Naciones. 8.º El cinematógrafo en sus relaciones con la vida intelectual. 9.º Relaciones literarias y artísticas de autores y naciones. La creación de un Instituto internacional de cooperación intelectual.

(1) Libros especiales sobre este asunto: La organización de Higiene de la Sociedad de las Naciones. Nueva edición corregida, 1927, Ginebra, Secretaría de la S. de N. La obra de la S. de las N., págs. 61-67. L'année de la S. des N., 1926-1927, ch. VI.

tual fundado en París por el Gobierno francés y subvencionado por otros Gobiernos vino a coronar estas aspiraciones y coordinar estos trabajos para ayuda de la Sección o Comisión que, a su vez, transmite los proyectos a la Asamblea o Consejo de la Sociedad de las Naciones (1).

La formidable cuestión del Desarme.

Para resolverla trabaja activísimamente la Comisión tercera con la ayuda de la Sección quinta. Es la cuestión más debatida en las Sesiones de la Asamblea, la que todos plantean y nadie puede resolver, como todos lloran sobre un difunto sin poderlo resucitar. El Desarme es el rompecabezas de Ginebra. Indicaremos todo cuanto se ha hecho hasta el día de hoy, procurando que se destaque el criterio que ha orientado todas las negociaciones y ensayos realizados con éxito dudoso (2). No hay que pensar en un desarme total como hizo España en las kábilas de Marruecos, asegurando la paz del Riff. Primero se dijo *Reducción de armamentos*, desde 1923 se añade la palabra *limitación*. El artículo 8 del Pacto de Versalles, en los seis párrafos de que consta, dió la pauta a seguir en estos asuntos: hay que reducir los armamentos a un *mínimum* compatible con la seguridad nacional y con la ejecución de las obligaciones internacionales impuesta por una acción común. Una vez conseguido esto, debe intervenir en la fabricación de armas y municiones, evitar el contrabando y la fabricación clandestina y controlar los programas militares navales, terrestres y aéreos de las Naciones. Apenas comenzados los trabajos de estadística y de sondeo por un Consejo de notabilidades se vió que existían serias dificultades de orden técnico y de orden político. Era casi imposible que ningún Gobierno asumiese la responsabilidad de una seria reducción de sus Armamentos, mientras no tuviese una garantía eficaz de la seguridad de su Nación. Por otra parte, la potencia militar de un país está en íntima relación con su poder industrial, fabril y económico; y también con el estado interior en que se halle desde el punto de vista social. Finalmente, las Naciones triunfantes que ejercen hoy la hegemom-

(1) Véase *Plá*, conf. cit., pág. 89. La obra de la S. de las N., págs. 65-68. La S. des N. Cons. et Org., págs. 42-43. L'année de la S. des N., ch. VIII, y en especial La Société des Nations et la Coopération intellectuelle (3.^e édition révisée, Secret. de la S. des N., 1927).

(2) Véase el volumen editado por la Secretaría General de la Sociedad de las Naciones: *Le Désarmement et l'organisation de la Paix* (Genève, mars 1928), donde se consignan los datos que menciono. Además pueden consultarse las obras antes citadas y la conf. de D. Salvador de Madariaga (que era entonces Presidente de la Comisión del Desarme), sobre La Reducción de Armamentos y la S. D. N., en *Anales de la Universidad de Valencia*, 1925, págs. 190-207.

nía del mundo necesitan acrecentar sus armamentos con arreglo al criterio de seguridad nacional fijado por ellas mismas.

Atravesando este bosque de dificultades, abriéndose camino por entre la maleza, avanzó la Comisión hasta alcanzar el ideal de la paz garantizada y libre de amenazas guerreras. Fracasó el proyecto de asistencia Mutua, pero sirvieron sus trabajos para elaborar el Protocolo de Ginebra apoyado en los tres puntos fundamentales: *Arbitraje, Seguridad y Desarme*; arbitraje obligatorio, seguridad contra opresiones injustas de otras naciones y reducción, por consiguiente, de los armamentos porque «no puede haber arbitraje y seguridad sin desarme; ni puede haber desarme sin arbitraje y seguridad». El Protocolo mismo tropezó con graves inconvenientes en artículos concretos, según manifestó Sir A. Chamberlain, y también en la ausencia de los Estados Unidos, que dificultaba la sanción económica contra el opresor injusto. Formulaba el Gobierno británico por labios tan autorizados como los de Chamberlain la *mejor solución*, que consistía en *hacer convenios especiales para responder a necesidades especiales*, siempre con carácter defensivo, dentro del espíritu del Pacto y en armonía con la Sociedad de las Naciones. En la Asamblea de 1925 fué nuestro ilustre compatriota Quiñones de León como Delegado de España, quien presentó un proyecto de resolución aprobado por la Asamblea enaltecendo los tres ideales: *Arbitraje, Seguridad y Desarme*, señalando el camino de Locarno, entroncándolo así con el Protocolo de Ginebra.

Y vino el Pacto de Locarno, paso de gigante hacia la paz del mundo, considerado por Paul-Boncour como *la más bella recompensa de los esfuerzos realizados por la Sociedad de las Naciones*. Firman el Tratado Alemania, Bélgica, Francia, Gran Bretaña e Italia, en que mutuamente se garantizan el sostenimiento del *Statu-quo* territorial, renunciar a ningún ataque mutuo, ni invasión y a no recurrir nunca a la Guerra para eliminar sus diferencias, sino a procedimientos de conciliación en armonía con la Sociedad de las Naciones, a cuyos Archivos llevaron el Pacto.

El Consejo de la Sociedad de Naciones decidió crear una *Comisión Preparatoria de la Conferencia del Desarme* para preparar los trabajos de una Conferencia general. En esta Comisión preparatoria tomaban parte dos Naciones que no son Miembros de la Sociedad, o sea, Estados Unidos y Rusia.

Los trabajos en pro del Arbitraje y de la Seguridad han ido avanzando con ayuda de la Secretaría general que recopiló y publicó los Tratados ya existentes de Arbitraje obligatorio, pero restringido; así como los Acuerdos de Garantía y de Seguridad. Los técnicos militares ofrecieron amplias estadísticas de los ejércitos terrestres, marítimos y aéreos con sus correspondientes Armamentos. Vino después una serie de proyectos, británico, francés, ginebrino, sobre reducción de armamentos terrestres; otros proyectos sobre los armamentos marítimos, incluso una Conferencia

de las tres Potencias navales (por si podía repetirse el caso concreto de Locarno). Pero no se llegó a un acuerdo... Muy buenos deseos sí; bellísimas palabras, pero, en realidad, nada definitivo. Los estudios teóricos son admirables. Merece destacarse la acción de la Sociedad de las Naciones contra la Guerra química, o sea, el empleo de gases asfixiantes, tóxicos o similares, procurando la adhesión de todas las potencias de no recurrir a la guerra química, como contraria a los más elementales sentimientos de humanidad y condenada por el mundo civilizado.

En la última Asamblea de Ginebra, húmeda la tinta del Pacto Kellog y del convenio franco-inglés, se suscitó de una manera viva, y en ocasiones violenta, la cuestión pavorosa del desarme.

El Canciller Müller, en su discurso de la sesión pública de 7 de septiembre, leído en alemán con aplomo, con frialdad, sin gesto, sin elocuencia, repetía el mismo pensamiento dialogando en plural, pero dirigiéndose a Francia: Alemania—decía—ha desarmado, pensando que llegaría el desarme general. Mientras a los alemanes se nos acusa de amenazar la paz del mundo, y se nos ponen trabas constantemente, otras naciones aumentan sus armamentos sin reproche... ¿Por qué no desarmáis? No se puede en Política andar a la vez por dos caminos: los Gobiernos no deben protestar de su confianza recíproca y persistir, a la vez, en sus antiguas concepciones. Es necesario de toda necesidad que escojan uno de ambos caminos. Mgr. Seipel, el bondadoso y férreo Canciller austriaco, salvador de su Patria, recogía ese eco de la discusión, aunque fijándose más en el aspecto de las Minorías.

Cuando Mr. Briand habló el día 10, improvisando el discurso con elocuencia magnífica, con gesto soberano (como para que el contraste con Müller fuese formidable hasta en su aspecto exterior) contestó a la misma inculpación con dulzura de frase y vigor de fondo defendiendo a la Sociedad de las Naciones de la lentitud que se le achaca en la cuestión de desarme. No debe haber más que un camino (recogía la metáfora de Müller); pero ese camino no es llano, sino muy tortuoso y lleno de obstáculos; se recorre con lentitud: Locarno y el pacto de París son dos pasos efectivos que acercan a la paz, y favorecen el desarme. No hay hombre de Estado, consciente de sus responsabilidades, que haga la manifestación teatral del Desarme absoluto. Es imposible prescindir de la seguridad nacional y de las complicaciones que pueden comprometerla. Hizo Briand esta afirmación: «La possibilité d' une course aux armements n' existe plus; la certitude d' un arrêt est aujourd' hui donnée et demain la certitude d' une limitation» (1). Al siguiente día confirmaba Lord Cushedum las afirmaciones pacifistas de Briand y el deseo de la Gran Bretaña de disminuir los

(1) Texto publicado por *Journal de Genève*, 11 septiembre 1928, coincide con los demás diarios de Ginebra.

armamentos; pues la flota inglesa, desde 1914 a 1928, había experimentado una reducción de 43.600 hombres y 847.000 toneladas. Así quedó planteada la cuestión del desarme.

Presupuestos.

Bièn sé que tanto la información como el aspecto financiero de la Sociedad de las Naciones quedan al margen de nuestras apreciaciones de índole moral. Las Naciones asociadas contribuyen proporcionalmente según convenio, a su sostenimiento decoroso, en el cual se invierten grandes sumas; aunque a decir verdad, no nos parecen excesivas si se tiene en cuenta la red de complicados y múltiples organismos que ha de sostener y el encarecimiento de los servicios que se ha fijado ya en Ginebra para toda persona que pertenezca a la Sociedad de las Naciones, aunque su actuación sea modesta. Hay allí el *precio* de la Sociedad de Naciones. Según los últimos datos oficiales se invierten en la Sociedad unos veinte millones de francos oro, pero se lleva más de una tercera parte la flamante organización Internacional del Trabajo, que ha levantado un edificio colosal de poca belleza arquitectónica, pero con grandes comodidades para la vida e instalaciones magníficas para las oficinas. Las cantidades se distribuyen así:

Para la Sociedad de las Naciones.. . . .	11.609,319	Francos oro.
Para la Oficina internacional T.	7.137,317	» »
Para el Tribunal Permanente de J. . . .	1.823,213	» »
TOTAL.	20.569,849	» »

España pagaba 1.323.000 pesetas anuales, cantidad que si se compara con los beneficios inmensos de la paz internacional, es realmente mezquina. «Como contraste de esas cifras permítaseme añadir que un acorazado del tipo español, el *Jaime I* por ejemplo, cuesta *cien millones* de pesetas». Así escribe el ilustre comandante de Marina y Miembro de la Secretaría General de la Sociedad de las Naciones, nuestro distinguido amigo don José Plá (1).

Cuestiones sociales.

Bajo este epígrafe, y dejando para otro lo relativo a la oficina del trabajo, quiero describir la inmensa labor humanitaria y benéfica que realiza la quinta Comisión y la Sección séptima con sus diferentes y múltiples

(1) Los datos están tomados del informe del Secretariado General Constitution et Organisation (Nov. 1926), págs. 50-51. *L' année de la S. des N.*, ch. III, pág. 88. PLA, conf. cit., págs. 78-79.

subdivisiones. El apartado *c* del artículo 23 del Pacto de Versalles es el fundamento de esta múltiple actuación internacional. La actividad de la Sociedad de las Naciones en el terreno social y humanitario es grandísima. Se ha manifestado en Europa central y oriental, en la cuenca del Mediterráneo oriental, en el África ecuatorial y en el Extremo Oriente. Su acción continúa desarrollándose en colaboración con los Estados que no son miembros de la Sociedad, como Estados Unidos, Rusia y Turquía (1). Sólo podemos dar un índice de materias ligeramente ilustrado.

Opio y estupefacientes.—En virtud de una resolución tomada en la primera Asamblea se estableció la Comisión en 1920, que había de continuar e intensificar las tareas internacionales iniciadas en Sanghai (1909) y La Haya (1912). Distintas Conferencias celebradas han adoptado medidas de intensa represión en el Comercio Internacional del opio, morfina, heroína, hojas de coca, ecgonina y cáñamo indio que deben llevar certificados de exportación y de importación, justificando su uso medicinal. Se han dirigido súplicas a los Gobiernos para que persigan el Contrabando, aun en los puertos y zonas francos, y al que se hace valiéndose del Correo. Se reúnen estadísticas interesantísimas y se hace activa propaganda contra esas drogas nocivas.

Protección a la mujer.—Colabora la Comisión encargada de este delicadísimo asunto con las organizaciones internacionales en pro de la mujer, cuyo tráfico se persigue con energía. Las menores y las extranjeras requieren protección especial. Existen Casas de tolerancia con reglamentos de higiene y orden público, pero se va imponiendo el abolicionismo de tales reglamentos para que el vicio quede sin barrera y sin escudo protector. Se ha pedido a los Gobiernos una vigilancia especial sobre las jóvenes de music-halls y menores de diez y ocho años, así como que deben aumentar los salarios de la mujer para evitar sus caídas. Unida con esta campaña está la que realiza la Sociedad de las Naciones *contra publicaciones obscenas*, sean escritos, grabados, revistas, fotografías, emblemas, películas cinematográficas, estimulando el celo de los Gobiernos para impedir esa propaganda, y poner en el Código penal esas formas de delito. Se ha iniciado también la condenación del aborto y de la propaganda anticoncepcionista. Conviene advertir que colaboran en esta obra representantes de organizaciones internacionales de religiones tan distintas como la católica y la judía.

(1) Véase *La obra de la S. de las N.*, c. V, pág. 81. Pueden consultarse sobre este particular las interesantísimas obras siguientes: SOCIEDAD DE NACIONES. *Su Labor Social y Humanitaria*. Trad. del texto oficial inglés de M. A. Madrid, 1925. *L' Oeuvre Sociale et Humanitaire* (Oct. 1926, Oct. 1927), Ginebra. DE BENITO (E). *El Derecho Penal Internacional y la Sociedad de las Naciones*, conf. en «Anales de la Universidad de Valencia», 1925, págs. 96-110. SANGRE Y ROS DE OLANO: *La Sociedad de las Naciones y la Protección a la Mujer y al Niño*. Ibidem, págs. 111-126.

Protección a los niños.—Esta obra de protección a la infancia es una de las más simpáticas realizadas por la Sociedad de las Naciones. Todos los trabajos que son dirigidos por un Comité engranado con la Comisión Consultativa de Protección a la Infancia y a la Juventud, van encaminados a la consecución de estos fines: 1.º Legislaciones comparadas respecto a la protección infantil. 2.º Proyectos de Leyes sobre la edad del consentimiento para contraer matrimonio. 3.º Ayuda y repatriación de niños extranjeros abandonados o delincuentes. 4.º Trabajo de los niños. 5.º Subsidios a familias numerosas y mortalidad infantil. 6.º El cinematógrafo y los niños. 7.º Recreos de los niños. 8.º Educación sexual. 9.º El seguro de los niños. 10. Los hijos naturales. Por esta sencilla enumeración se comprende la magnitud de la empresa, sostenida briosamente por Mlle. Jeppe.

Repatriados y refugiados.—La Sociedad tomó a su cargo activar la vuelta a sus hogares de más de *millón y medio* de repatriados de todas nacionalidades que había en 1920. En menos de dos años se lograron repatriar cerca de medio millón de hombres con un gasto de once millones y medio de pesetas, o sea, a razón de veintitrés pesetas por persona. Otro problema lo constituyen los refugiados rusos, armenios y griegos, resuelto con la ayuda de la Oficina internacional del Trabajo y de los socorros económicos de varios Gobiernos. En 1920 había más de millón y medio de refugiados rusos por toda Europa; en 1922 se refugiaron en Grecia 750.000, el 80 por 100 mujeres y niños en la mayor miseria; en 1927 había en Siria 90.000 refugiados armenios. Esas masas flotantes y hambrientas pedían socorro a la Sociedad de las Naciones, que realizó en su favor actos heroicos, colocando muchos obreros en América, construyendo casas de refugio en que se instalaron (sólo en Grecia), 67.000 familias e instando sin cesar a los Gobiernos y a las entidades filantrópicas a coadyuvar con medios legales y recursos económicos al perfeccionamiento y a los gastos cuantiosos de esta hermosa obra.

Está en estudio la constitución de un Comité internacional que reciba y atienda las reclamaciones dolorosas de pueblos víctimas de grandes calamidades públicas como terremotos, epidemias, ciclones, etc.

Contra la esclavitud y el alcoholismo.—El Convenio contra la Esclavitud elaborado con verdadero cariño por la respectiva Comisión, ha recibido ya la firma de treinta y seis Estados (1927). Hay que luchar no sólo contra la Esclavitud propiamente dicha, sino contra las formas similares en que por el trabajo, por el servicio o por otras causas, se enajena o se anula la libertad. En este aspecto de la cuestión interviene oficialmente la Oficina Internacional del Trabajo, a requerimiento de la Sociedad. Se están recogiendo también las legislaciones de los diferentes Estados referentes a la Esclavitud. Queda todavía mucho camino que recorrer hasta conseguir eliminar esa afrenta del género humano.

Las Delegaciones de Finlandia, Polonia y Suecia, apoyadas por Bélgica, Dinamarca y Checoslovaquia, pidieron a la Asamblea en 1927 que

se estableciese una Coordinación de las diferentes tentativas y luchas que dentro de la misma Sociedad de las Naciones se libraban contra el alcoholismo, plaga de la humanidad. En este año se ha fijado en la Orden del día la creación de una Comisión de Expertos (así se llama a los enterados de una cuestión, a los prácticos), muy bien defendida por el Ministro de Estado de Finlandia, Mr. Procope, en la Sesión pública del 10 de septiembre.

Es de esperar que se tome en serio la persecución de ese cáncer de las costumbres modernas, aunque sean muchos los intereses encontrados que deban derrocarse.

Cuestiones constitucionales y jurídicas.

Además de la Comisión sexta, que obedece a este título, y de la Sección tercera, que viene a ser su Secretariado, describiremos el Tribunal Permanente de Justicia Internacional, que viene a representar el poder judicial de la Sociedad de las Naciones.

Son múltiples los asuntos que se relacionan con el aspecto jurídico de esta Sociedad. Desde luego el registro y publicación de todos los Tratados y Acuerdos Internacionales combinados por sus Miembros. Sin este requisito no será obligatorio el cumplimiento de dichos Tratados, según el artículo 18 del Pacto de Versalles. Pasan de mil los Tratados que ha publicado la Comisión, haciéndoles acompañar de una traducción en francés o en inglés, cuando no están redactados en estas lenguas. Prepara también la Codificación del Derecho Internacional vigente y la indicación de las cuestiones que convendría resolver legalmente por acuerdos internacionales. Para lograr este deseo la Asamblea convocará una Conferencia de Codificación de Derecho Internacional, sometiendo a estudio y discusión cuestiones de detalle (1).

El *Tribunal Permanente de Justicia Internacional* es una adaptación del antiguo Tribunal de La Haya a las exigencias del mundo moderno y a la organización de la Sociedad de las Naciones, según el artículo 14 del Pacto de Versalles. Reunióse bajo esta nueva forma en La Haya en junio de 1920, elaborando un *Estatuto* del nuevo Tribunal, que fué ratificado por la Asamblea en 13 de diciembre de 1920. Posteriormente (31 de julio 1926) ha entrado en vigor el Reglamento funcional revisado. Desde el primer momento hasta hoy, ha formado parte nuestro compatriota Sr. Altamira como uno de los 11 jueces de que se compone tan alto Tribunal (2). Se que-

(1) Véase *L'année de la S. des N.* (oct. 926-oct. 927), ch. II, pág. 66 y sig. *La Obra de la S. de las N.*, pág. 72 y sigs., etc.

(2) Por eso tiene mayor valor la Conferencia publicada por el Sr. ALTAMIRA con el título *El Tribunal Permanente de Justicia Internacional* en «Anales de la U. de V.», 1925, págs. 155-171.—Véase también el volumen del Secretariado, *La cour Permanente de Justice Internationale* (Ginebra-diciembre-1926), etc.

ja el Sr. Altamira de que es una organización escasamente conocida en Europa.

Este Tribunal reside en La Haya y puede afirmarse que es «la más alta jurisdicción del mundo», de más amplitud y fuerza que un Tribunal de Arbitraje. Tiene una jurisdicción *voluntaria* y otra *obligatoria*; la primera obedece a un compromiso que adoptan de común acuerdo los Estados; la segunda tiene lugar cuando un Tratado en vigor estipula expresamente que las divergencias deben someterse al Tribunal de La Haya.

No es nuestro propósito analizar su *Estatuto*, sus procedimientos, el desarrollo de su actividad, ora sea en asuntos sometidos a sentencia, ora en materia de consultas, desde el paso del Canal de Kiel por vapores comerciales y barcos de guerra, hasta el cumplimiento del Mandato británico en Palestina. Debe hacerse constar que todo el mundo reconoce la altura moral en que se ha colocado y se conserva este Supremo Tribunal, donde tienen puestas sus esperanzas las Naciones.

Oficina Internacional del Trabajo.

Dejando lo referente a publicidad, vamos a delinear el funcionamiento del último órgano de la Sociedad de las Naciones. Por el artículo 23 del Pacto de Versalles se obligaban los Miembros de la Sociedad a esforzarse para asegurar y mantener las condiciones del trabajo equitativas y humanas del hombre, la mujer y el niño en sus propios territorios, así como en todos los países a que se extienden sus relaciones de comercio e industria; y a sostener con este objeto las organizaciones internacionales que fueren necesarias (apartado *a*). De este pensamiento nació el plan de organización internacional, ajustándose a los principios más detallados del Tratado de Versalles, parte XIII. Aunque los Miembros de la Sociedad componen la base del *Bureau*, y aunque sus presupuestos los aprueba la Asamblea, goza de cierta autonomía, pues tiene su propio Consejo de Administración, su Conferencia general y su Secretariado. Tienen derecho de representación, no solamente los Gobiernos, sino también las Sociedades de Patronos y las de Obreros. Cuando se adopta una resolución, los Gobiernos se encargan de llevarla a sus Parlamentos, cuando funcionan. Para las consultas se dirige al Tribunal de la Justicia Internacional.

En el numeroso personal que llenan las oficinas del Gran Palacio hay la mayor elasticidad y armonía: bastará para demostrarlo que el Director es M. Alberto Tomás, y uno de los adjuntos de Secretaría el Jesuita P. Arnold.

FR. LUIS URBANO, O. P.

De la Asociación «Francisco de Vitoria».

(Se continuará).

Valor doctrinal de las Lecturas del P. Báñez

La vigorosa falange de teólogos salidos de las aulas del gran maestro fray Francisco de Vitoria parece haber heredado del caudillo su retraimiento de publicidad literaria, como si de propósito quisieran desaprobear con su ejemplo el afán sin medida que privaba en las filas humanistas de sacar a luz cualquier vagatela o estudio no llegado a sazón. La dignidad misma de las materias teológicas les hacía proceder en esto con deliberada reserva. Estando por otra parte totalmente absortos en la enseñanza, carecían de tiempo para cincelar sus trabajos cual convenía antes de darlos a la imprenta.

Los maestros de la generación siguiente, admirando con un entusiasmo más platónico que eficaz a aquellos hombres que tan diestramente supieron cimentar las bases de la teología española, no se cuidaron de conservar con bastante diligencia el precioso caudal de doctrina sólida que atesoraban los papeles que los primeros dejaron al morir, o que sus discípulos habían ido registrando con avidez en sus cartapacios. La misma abundancia de materiales les hizo creer que perduraría asegurada contra todo riesgo la suma de enseñanzas saludables encerradas en aquellos escritos, y que en todo tiempo podría cualquier curioso desentrañar en los siglos venideros la semilla vertida en las aulas universitarias durante el reinado de Carlos I y de Felipe II.

Pero al tratar de rehacer, transcurridas ya más de dos centurias, la obra de aquellos tiempos clásicos, comprobamos la desaparición de tesoros valiosísimos, tropezando en nuestra tarea con lagunas imposibles de llenar, y debiendo resignarnos a una labor fragmentaria y difícil, que sin embargo urge llevar a cabo antes de que nuevos contratiempos mermen el patrimonio científico heredado de nuestros mayores.

Las bibliotecas de la Península encierran todavía varios centenares de códices de aquellos primeros maestros de la restauración, de Soto (D.), Cano, Juan Gil, Sotomayor (P. y A.), Salazar, Barrón, Peña (J.), Mancio, Medina (B.), Chaves, Gallo (J.), Guevara, fray Luis de León (los de éste

publicados en parte a fines del siglo pasado), Mondragón, Mendoza, Ledesma, Cornejo, Aragón, Juan Vicente, Luna, Curiel, Herrera (P.) y de otros teólogos que en las universidades del reino ejercieron el ministerio docente. Con esos elementos no se puede pretender una reconstrucción completa y orgánica del fervoroso ambiente académico en que se labró nuestra superioridad en las ciencias sagradas; pero sería gran desacierto que renunciásemos a todo conato de reunir los fragmentos dispersos, para ampliar y completar con ellos la parte que los mismos autores sacaron a luz, y que obtuvieron tan favorable acogida entre los teólogos, y aun hoy son buscados con interés por los que cultivan estas disciplinas.

Por nuestra parte hemos emprendido la árdua tarea de rehacer lo que nos queda del maestro fray Domingo Báñez, en cuya producción literaria, además de estar asimilados los valores principales de la generación anterior, se advierte el sello personalísimo de su talento privilegiado, del mejor comentarista quizá que ha tenido Santo Tomás después de Cayetano y de Vitoria. No se trata de obras acabadas, prontas ya para darse a la imprenta; pero son con todo trabajos básicos seriamente elaborados, que el autor iba perfeccionando con idea de completar su comentario a la *Suma*. Una confrontación entre la parte editada con la misma u otra paralela de las conservadas en forma de lecturas haría ver la gran semejanza que hay entre ambas, y, por consiguiente, la identidad en cuanto al *valor substancial* de una con otra.

En el presente estudio vamos a describir los trámites seguidos en su confección, para ilustrar este aspecto de la vida académica que informa a todas las producciones similares de aquel siglo.

1. Medidas adoptadas para reglamentar el dictado en las aulas.—Al ocuparnos del pleito suscitado en la Universidad de Salamanca con motivo de la costumbre del dictado introducida en ella por el maestro Vitoria, recordábamos algunas medidas que se adoptaron para impedirla cuando hubo degenerado en corruptela (1). Quien más empeño puso en atajarla fué, sin duda, el doctor Simancas, obispo de Ciudad Rodrigo, comisionado por el Consejo en 1566 para visitar la Universidad. Conocedor de aquella práctica por haberse educado en ella, antes de comenzar la visita escribió a Madrid pidiendo poderes para extirparla como «cosa perniciosa a los estudiantes», aunque para ello fuera necesario diezmar el profesorado. «Dije —escribe él refiriéndose al informe enviado al Consejo— que les quitaban el ejercitar la memoria y se la destruían, porque no encomendando las lecciones a ella, sino escribiendo lo que les dictaban los lectores, no la cultivaban y no la acrecentaban; y también estragaban a los discípulos

(1) Cfr. *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1928, páginas 20-26.

los entendimientos, porque los cautivaban a lo que escribían, sin dejarles elección; y quitábanles el cuidado y diligencia, porque yo había sabido que muchos encomendaban a sus amigos o a sus criados que les escribiesen las lecciones, y con aquello se contentaban; y sobre todo que lo que habían de leer en un mes no esperando a que escribiesen los discípulos, no lo leían en seis meses. Yo me hallé en una lección y vide que repetían cinco y seis veces cada palabra de las que decían para que las escribiesen, porque los que eran tardos, daban con el tintero muchas veces, y decía el lector: *Señores, digo señores*, repitiéndolo hasta que [ya no] daban tinterazos» (1).

No es de creer que semejantes abusos se cometieran a diario; y de haberlos, sería principalmente entre los juristas, que eran los alumnos más inquietos, como veremos adelante. En su respuesta el Consejo, por cédula de 21 de Mayo de aquel año, autorizó al visitador para privar de la cátedra a los profesores que persistieran en su empeño. La real provisión se notificó al Claustro a 10 de julio; y después de acatada, dijo el rector que la cumpliría en cuanto estaba de su parte, y mandó notificarla por los generales, recordando a todos el estatuto primero del título XXI, que manda no leer «por cartapacio, ni cuaderno, ni papel alguno, ni dictando».

La escena, según nos la pinta Simancas, siempre glorioso al referir sus empresas, fué hartó más movida de lo que el acta expresa. «Hice juntar todos los catedráticos en su claustro—escribe él—y mandéles notificar la provisión, lo cual sintieron tanto, que no lo pudieron disimular; y Sandoval, catedrático de prima de cánones, dijo con lágrimas, que según aquello, le habían de quitar la cátedra, y que había gastado en ella y en graduarse la dote de su mujer, y que quedaba destruído. Hector Rodríguez, catedrático de prima de leyes, dijo que se nombrasen dos personas que juntasen las utilidades que resultaban en leer de aquella manera, y otras dos que juntasen los inconvenientes, y que se hiciese conforme a lo que más conviniese. Otro dijo que les declarase yo un estatuto que daba orden en el dar teóricas por escrito.

»Estaban a mis lados el rector y maestrescuela, y decíanme que me levantase, que nunca acabarían. Yo les dije que no habían de quedar sin respuesta. Y volviéndome al Sandoval dije, que por lo pasado no quitaba las cátedras, y que si no obedeciesen un mandato tan justo, por su culpa serían privados de las cátedras, y no ternían de quien quejarse, sino de sí mismos. Y a Hector dije, que si sería cosa muy acertada sobre lo que el rey mandaba nombrar quien lo disputase. Y al otro dije, que habiendo allí sesenta catedráticos, era bueno que me pidiesen a mí declaración de

(1) *La vida y cosas notables del señor obispo de Zamora, don Diego de Simancas*, en *Nueva Biblioteca de autores españoles*, tomo II, «Autobiografías y Memorias», por M. SERRANO Y SANZ, Madrid, 1905, págs. 162-63.

un estatuto que estaba escrito en romance; que guardasen lo que se les mandaba; y si no, que se aparejasen a la pena. Y con esto salí del Claustro, y ellos se fueron, como dicen en Italia, con tanto *naso*.

Refiere después, con el mismo desenfado, su entrevista con el doctor Diego Pérez, que había escrito sobre aquel asunto; a cuyos argumentos respondió, que todas eran excusas de los catedráticos para ahorrarse trabajo leyendo por cartapacios, «sin más estudiar ni recapacitar; que las cátedras no se hicieron para dar de comer a sesenta hombres holgando, sino que les daban aquellos estipendios para utilidad de todo el reino trabajando».

Semejantes expresiones de puritanismo de quien apremiaba poco después a la Universidad para que, contra costumbre inmemorial, le abonase 15.000 maravedís por los treinta días invertidos en la visita, nos parecen escritas más con miras efectistas que por celo de reforma.

Con todo, de pronto ante la amenaza de remoción, no solamente los médicos y juristas, sino también los teólogos, rectificaron su proceder. El mismo rector, al ajustar cuentas a fin de curso, castigó a algunos de ellos, no con todo el rigor de la ley, sino usando de «benignidad más que de rigor», habida consideración a que en materia tan delicada era muy difícil prescindir por completo del dictado.

Y que en esta Facultad, según lo apreciaban personas expertas, no era precisamente la holganza, como afirma de ligero el visitador, lo que inducía a los catedráticos a servirse del dictado, lo prueban, entre otros testimonios, uno de mayor excepción, que queremos recordar aquí. Nos referimos a lo que sobre ello ordena el *Ratio studiorum* de la Compañía, publicado en 1591 por su general Aquaviva. «Acerca del dictar—escribe el padre Astraín resumiendo su contenido—había puesto el padre Aquaviva en su *Ratio* cinco reglas por las cuales se permitía el dictado, aconsejando que fuese breve y para ayudar a la memoria. Sobre este punto disienten gravemente los padres españoles. Opinan que el dictado debe mirarse, no como un subsidio de la memoria, sino como un medio para ayudar a la inteligencia y para penetrar hondamente en el conocimiento científico de la teología. No esperan que el discípulo pueda entender bien si el maestro habla sin detenerse y sin dictar, al menos las frases principales. Ponderan las vacilaciones en que se verán los discípulos medianos y los errores que fácilmente cometerán entendiendo al revés muchas de las sentencias. Por eso no creen posible infundir en la mente de los alumnos la sólida doctrina en materias tan difíciles sin ayudarse del trabajo del dictar» (1).

(1) A. ASTRAÍN, S. J.: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, tomo IV (Madrid, 1913), pág. 12.

Aparte de los puntos en que coincide el sistema preconizado por esos padres españoles con el que proponían al Consejo en 1574 los teólogos salmantinos, debemos notar aquí que aquellos jesuitas argüían fundados en la experiencia, pues en nuestra patria, dentro de la Compañía, es quizá donde más se había generalizado aquel procedimiento, tanto que más adelante, degenerando en abuso, había de clamar contra él el padre Mariana apoyado en nuevos argumentos (1).

Las amenazas del obispo Simancas, no obstante su inflexible decisión, resultaron tan estériles como todo cuanto se había predicado antes contra esta costumbre. El Consejo escribió repetidas veces a la Universidad y envió nuevos comisionados que de propósito viesen el modo de atajar el abuso, en especial entre los juristas (2). Pero los catedráticos, refractarios a prescindir de un sistema que estimaban provechoso y estaba tan arraigado en aquel centro, presentaron al Consejo en 1574 ciertas normas para reglamentar su aplicación. Los canonistas y juristas proponían que, para prevenir inconvenientes, como resultarían si se dejase al arbitrio del profesor que pudiera dictar cuanto quisiese, se limitase el tiempo destinado para ello a una cuarta parte de lo que durase la clase. Así—decían ellos—los estudiantes no entorpecerán con ruidos y protestas la explicación del profesor pidiendo que vaya más despacio, durante el tiempo no destinado a dictar. Empleando los dos procedimientos, se ejercitará la memoria y el entendimiento de los alumnos y florecerá la jurisprudencia, como sucede en Italia, donde aplican ese sistema.

Los teólogos alegaban por su parte «que conviene que las fuentes de la doctrina católica estén muy limpias y claras por el peligro de los tiempos; y habiéndose de dar por escrito, pónese mayor obligación a los lectores de que miren lo que enseñan e la propiedad y distinción con que hablan, lo cual no sería si solo en voz se dijese; pues la experiencia muestra que, oyendo una misma doctrina en voz del que predica o lee, unos la entien-

(1) Hablando de la diversidad de opiniones que hay en la Compañía, donde *lo que uno dice otro lo desdice*, propone el padre Mariana como medio para que haya en ella más unanimidad de doctrina, que se señale un autor al que se atengan los maestros en sus explicaciones, el cual, ya que no podría ser Santo Tomás según lo ordenan sus Constituciones, porque tampoco hay entre ellos conformidad en cuanto al modo de interpretarlo, debería buscarse entre sus principales comentaristas. De ello se obtendrían diversas ventajas, entre otras «se excusaría *el dictar*, con que se miraría por la salud de los oyentes, que la pierden muchos en tanto escribir, y excusaríanse gastos en escribientes y en portes cuando llevan sus escritos: que ya no hay mozuelo que no tenga para henchir baúl o arca, con que sin sentir se nos entra la propiedad en casa». *Discurso de las enfermedades de la Compañía*, Madrid, 1768, págs. 127-28.

(2) Reales provisiones de 6 de septiembre de 1567, de 16 de Diciembre de 1568 y de 20 de noviembre de 1575. Las publica el Sr. Esperabé en *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*. Tomo 1.º (Salamanca, 1914), págs. 522, 535 y 553.

den de una manera y otros de otra, lo cual cesa cuando todos los escritos conforman en lo que se enseña». Y para que no haya «en esto del escribir demasía ni se gaste más tiempo de lo que conviene—añadían—se debe permitir que se escriba lo substancial de la doctrina, como está dicho, pero con las moderaciones siguientes: ...2.^a La letra del artículo de Santo Tomás se declare sin ditar, muy extendidamente, y no se permita escribir sino las conclusiones, y si el artículo fuere dificultoso, se puede dar la división y orden sumariamente in scriptis.—3.^a En las dudas que los lectores movieren, permítase escribir la forma de los argumentos, así para disputar la cuestión como para confirmar la verdadera sentencia. Las pruebas de premisas y consecuencias se declaren en voz, y no se escriba sino cuando hubiere especial dificultad. Las conclusiones y notables se escriban, y las soluciones de los argumentos, sucintamente, dejándolo bien declarado» (1).

El Consejo devolvió a la Universidad los expresados memoriales, con orden de que se cumpliesen los estatutos en lo tocante a las facultades de cánones y de leyes; y en cuanto a la de teología, que el Claustro junto con el visitador Velarde, que acababa de enviar a la Universidad, acordasen lo que más conviniese.

Acto seguido mandó el Rector publicar por todas las aulas que no se dictase, ni los alumnos tomasen por escrito las lecturas. Al entrar el secretario en la cátedra de Instituta, que leía el licenciado Pedro de Villares, fué recibido con estruendosa protesta de voces y patadas, que el mismo profesor no pudo dominar, teniendo que salir los visitantes sin haber cumplido su misión. Este acto de incultura, no raro en aquella facultad, nos descubre dónde estaba la raíz del mal y la injusticia manifiesta que implicaba hacer a todos responsables de las extralimitaciones de unos pocos.

Pero al fin se impuso la razón. Para fijar lo que el Consejo en su respuesta al memorial de los teólogos había encomendado al Claustro, se reunió éste en pleno junto con el visitador a 28 de enero de 1575, viniendo en que «se dejase en la libertad de los lectores de la dicha facultad de santa teología para que, según Dios y sus conciencias, lean y pasen y hagan todo aquello que vieren que más cumple a la dicha Universidad y a los estudiantes de ella, fasta que [de] los señores del muy alto Consejo otra cosa venga mandado, e proveído, e determinado».

Las normas propuestas por los teólogos eran sin duda lo más acertado que se podía pretender, y en general sirvieron de programa durante muchos años, demostrando la experiencia que, bien observadas, hubieran contribuído a mantener el nivel teológico como en los mejores tiempos.

(2) *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, págs. 25-26.

Pero el ambiente de relajación que a fines de aquel siglo comenzó a infiltrarse en todos los aspectos de la vida nacional, invadió también este campo, y al visitar la Universidad en 1595 don Diego de Sahagún, después de sancionar para juristas, canonistas y médicos las normas que ellos habían propuesto en 1574, y a que de hecho solían atenerse los más observantes, introdujo en la facultad de teología una disposición, que venía a confirmar la práctica del dictado sin tasa, que ya se practicaba. Hasta entonces la *Suma teológica* estaba dividida, según les estatutos de 1561, en ocho cursos, que distribuidos entre dos catedráticos (de prima y de vísperas), se pasaban en cuatro años. En realidad esta distribución nunca se había cumplido con rigor. Ahora, elevando la costumbre a ley, se duplicaba el tiempo, debiendo explicarse la primera parte en tres cursos, la 1. 2 en otros tres, la 2. 2 en cinco, y la tercera parte con las adiciones también en cinco; total, 16 cursos. La medida no nos parece muy acertada, cuando en Alcalá, donde se imitaban las prácticas salmantinas, un visitador, nueve años después, ampliaba el número ¡¡hasta 28 cursos!! Era la señal más auténtica de que la teología había comenzado a declinar entre nosotros.

2. Cómo se practicaba el dictado.—Repasemos ahora los libros de visitas de cátedras para comprobar la forma en que Báñez y sus colegas practicaron el dictado, lo que nos proporcionará interesantes noticias para apreciar el valor de sus lecturas.

Entre los capítulos del interrogatorio de visita que el rector con el decano de la facultad hacían a las aulas suelen figurar éstos: Si los catedráticos pasan todo lo que les está señalado.—Si leen *consecutive* (arreo).—Si declaran *in voce* lo necesario o lo dan todo *in scriptis*.—Si leen de memoria o por cartapacio.

Durante el curso se hacían cinco visitas: la primera, en la segunda quincena de diciembre o en la primera de enero; la segunda, en marzo; la tercera, en mayo; la cuarta, en julio, y la última, a fines de agosto o primeros de septiembre, en cuyo día siete se cerraba el año académico. La visita consistía en interrogar a varios, generalmente dos, de los oyentes ordinarios, y pedirles que respondiesen bajo juramento de decir verdad a las preguntas arriba indicadas. Dentro del rigor que exigía la ley, los visitadores procedían con benignidad, tomando generalmente uno de los testigos, cuando el profesor era religioso, de los oyentes de su mismo hábito, o también alguno de sus coterráneos.

Las testificaciones de ambos declarantes no siempre estaban conformes entre sí, según hemos de ver en repetidos casos, por la diversidad de apreciación de los alumnos. Pero a través de las fórmulas escritas a vue-lapluma por el notario, se puede apreciar casi siempre la realidad con plena clarividencia.

Una de las primeras cosas que excita la curiosidad en esas declaracio-

nes es la frase «dar in scriptis» o dar *teóricas* o *tratados*. Y no es, como tal vez pudiera pensar algún lector profano, que el profesor entregaba a sus alumnos la lección escrita de su mano para que la copiasen en sus cuadernos. Hay, es cierto, en la reforma de los estatutos hecha a consecuencia de la visita extraordinaria de don Diego de Sahagún en 1594, y en el interrogatorio que va al frente de la visita de cátedras de diciembre del mismo año, una frase que pudiera inducir a sospecharlo, cuando se manda preguntar «si los regentes dan a escribir alguna cosa por sí o *por interpósita persona*». También pudieran inducir a esa creencia las siguientes palabras que se leen en una provisión del Consejo de 20 de noviembre de 1575: «Han contravenido [los profesores] derechamente a ellas [las ordenaciones del Consejo] leyendo las lecciones y otras de extraordinario, dictando por papeles y cartapacios, y *dando por escripto* la lección a sus oyentes y demás teóricas». Aun en las mismas declaraciones de los testigos abundan las expresiones susceptibles de interpretarse en ese sentido, tales, por ejemplo, la de la visita hecha en junio de 1577 a la cátedra de vísperas de cánones, que tenía el doctor Navarro, cuando dice el alumno Juan Ramírez «que *no dita*, mas de que lee tres cuartos in voce y el un cuarto da *in scriptis*»; y la de la visita que se hizo por entonces a la cátedra de Instituta del doctor Alvaro de Rivadeneira, el cual «*no dita*, sino los tres cuartos lee in voce, y el un cuarto lee resolviendo lo leído, *dándolo por escripto*», donde parece hacerse distinción entre *dictar* y *dar in scriptis*. Mas esas expresiones, refiriéndose a actos que tenían lugar dentro de la hora de clase, están en perfecta armonía con el cúmulo de testimonios en que *dar in scriptis* se toma como rigurosamente sinónimo de *dictar en el aula*.

En la facultad de teología, donde la costumbre concluyó por prevalecer sobre todas las disposiciones en contrario, los profesores dictaban sin ningún reparo. En la citada visita de marzo de 1577 dijeron ambos testigos del padre Bartolomé de Medina, catedrático de prima, «que dita, pero que en esta facultad él y los demás ditan». Lo mismo afirman a renglón seguido del maestro Diego Rodríguez, catedrático de Santo Tomás. De fray Luis de León, que regentaba en diciembre de 1589 la cátedra de Biblia, dice un testigo, que había comenzado por San Lucas el Génesis e iba en el capítulo primero, y que «lee in voce y da in scriptis, pero que lo más es y casi todo dar in scriptis». En abril del año siguiente continuaba todavía explicando el mismo capítulo y dando in scriptis «lo más de la hora», procedimiento que seguía también en el curso de 1590-91, al explicar el evangelio de San Lucas. Otro tanto hacían por esos años el padre Juan Vicente, O. P., en la cátedra de Santo Tomás, y el padre Alonso de Mendoza, O. S. A., en la de Escoto. En esta última, que era avanzada ya la tarde, durante los meses de invierno se veía mal, por lo que el maestro

Herrera, O. P., que la llevó en 1593, dictaba la primera parte de la hora «hasta que se le acababa la luz», declarando lo restante in voce.

El proceder de los teólogos fué cundiendo en las demás facultades, a pesar de los frecuentes avisos y multas que se imponían a los infractores. Los más observantes en las facultades de cánones, leyes y medicina dictaban durante la cuarta parte de la hora, como lo habían solicitado del Consejo. Los catedráticos de artes, a quienes el dictado estaba prohibido con más rigor, destinaban a ello horas extraordinarias, creyendo que de ese modo salvaban el espíritu del estatuto. Pero el Consejo, en sus manifestos contra aquel procedimiento, reprobaba igualmente semejante arbitrio. Se comprende cuán difícil sería desarraigar una costumbre que los profesores se esforzaban por sostener con el sacrificio voluntario de un tiempo de libre disposición. Citemos siquiera dos casos que hablan de este nuevo recurso. «No lee ditando—dice un alumno en la visita de la cátedra del maestro Vergara, artista, hecha por marzo de 1577—e da in scriptis de tres a tres y media, *que es hora extraordinaria*, y escribe cosas fuera del autor». «Da algunas dificultades in scriptis *antes que dé la hora para leer, porque entra media hora antes*», declara otro en la cátedra del doctor Guzmán, regente de la misma facultad.

Como al abuso descarado se seguía irremisiblemente la pena, los profesores justificaban a veces su proceder en cuanto a dictar la explicación de lo no contenido en el autor de texto, «por la falta que algunos estudiantes tenían de libros». En otros casos comenzaban la lección con un resumen de la del día anterior, que los escolares procuraban registrar en su cuaderno de notas, «cogiendo lo que podían», cuando el catedrático iba de prisa, y aun reproduciendo íntegro su discurso los que escribían *liberalmente*, según frase que se repite con frecuencia. Pero al fin, ante las reiteradas demandas de los alumnos, el profesor terminaba por sucumbir, dando in scriptis dicho resumen. Lo mismo sucedía a los que recopilaban después de la lección lo que en ella habían expuesto. Del doctor Valenzuela dice uno de sus alumnos: «Lee su lección in voce, y al fin de ella da un epílogo, de suerte que no se puede decir ditar, porque refiere cada palabra de muchas y diferentes maneras», sin duda para esquivar la multa (visita de enero de 1578). El médico Agustín Vázquez procedía más a las claras, dentro del mismo sistema, pues de él se dice que «lee in voce e da in scriptis como un cuarto de hora, recapitulando lo leído» (visita de marzo de 1577).

Para materia del dictado los teólogos solían escoger, después de resumido el artículo en una o varias preposiciones, los *dubios* o dudas con sus argumentos, conclusiones y solución, los *notabilia* o notandos, y las conclusiones formuladas por el profesor, según expresaban los de esta facultad en su memorial al Consejo, de que antes hemos hablado. La exposi-

ción de la letra del autor o texto la hacían generalmente in voce, sin dic-tar. Por eso en los cartapacios que nos quedan de aquellas lecturas se pa-san a veces varios artículos sin más que enunciar la cuestión y señalar las conclusiones. El comentario dado in scriptis se compone de observa-ciones para la mejor inteligencia del texto, a las que siguen de ordinario una o varias dudas propuestas con todo aparato de argumentos, de opi-niones en un sentido y en otro, conclusiones en que se resuelve la duda, con sus correspondientes pruebas, corolarios, y, por último, la solución de los argumentos; lo mismo, poco más o menos, que hace Santo Tomás en cada artículo, con un sentido de sobriedad que rara vez supieron imi-tar sus expositores.

Y esa contextura es la que invariablemente se encuentra también en los comentarios impresos de aquella época, los cuales de primera inten-ción se escribieron para servir de guía en la exposición del profesor, dán-dolos luego a las prensas ligeramente retocados, aunque no siempre fue-ron los mejores los que tuvieron la suerte de salir a luz.

3. Procedimientos pedagógicos del padre Báñez y elaboración esme-rada de sus Lecturas.—El padre Báñez, que era un espíritu innovador en cuanto a desentrañar el contenido de la doctrina de Santo Tomás, lleván-dola en virtud de una lógica severa hasta sus últimas consecuencias, sen-tía al propio tiempo profundo respeto hacia las instituciones, compren-diendo en ellas los sistemas pedagógicos y costumbres académicas en que se había educado. No es que esto tuviese para él valor absoluto; pero tam-poco había por qué sustituirlo por otros procedimientos mientras con él la ciencia teológica siguiese su marcha progresiva, como en los años do-rados en que comenzó él su carrera escolar.

Si algunos califican esto de rutinarismo, habrá que convenir que en su tiempo fueron rutinarios todos cuantos ocuparon las cátedras universita-rias, sin exceptuar a los que en ocasiones dieron chispazos de radicalismo que aún hoy se tendría por sospechoso.

Pero veamos lo que nos dicen los libros de visitas acerca de su modo de enseñar.

Enero de 1578: Báñez lee «muy bien y a provecho y en latín y da in scriptis lo que vee que conviene al provecho del auditorio».—Abril: «Da in scriptis lo necesario e lee muy bien e a provecho de los oyentes y con gran cuidado y diligencia».—Julio (a 20) de 1579: Báñez en la cátedra de Durando «tiene de ordinario muy buen auditorio».—En enero de 1581, re-gentando todavía la misma cátedra, declara un testigo «que están contentos con su lectura»; y en junio, ocupando ya la de prima, dice otro que «dita lo necesario y no más, porque en esta facultad siempre se dita».—Enero de 1582: Báñez «lee con todo cuidado, muy bien y a provecho, e da in scriptis lo necesario y no más».—Marzo de 1586: «Lee in voce y en scrip-

tis como mejor le parece. Y este modo de leer tienen en estas lecturas de teología».—Abril de 1590: Lefa la q. 3 de la tercera parte «muy a provecho de los oyentes y por su libro» (el texto de la *Suma*).—Marzo de 1594: «No declara la letra del Maestro de las Sentencias [como lo ordenaban los estatutos], sino la de Santo Tomás, y las conclusiones del Maestro declara cuando hay que decir de ellas».—Marzo de 1595: «Lee conforme al estatuto, y lee in voce poco, *porque casi da todo in scriptis*; pero cuando es menester explicar, explica, y lee muy bien». Mayo del mismo año: «Lee in voce la mitad de la hora, y *lo demás da in scriptis*».

Como se indica en estas dos visitas, Báñez en los últimos años de profesorado modificó algún tanto su método de enseñanza, dando mayor cabida al dictado y recurriendo en algunos casos al dictado *por cartapacio*, procedimiento que otros muchos catedráticos empleaban, y era consecuencia lógica de la implantación legal del dictado.

Este nuevo aspecto de la cuestión merece que nos detengamos en él por unos momentos, puesto que explica un hecho fundamental para la tesis del presente estudio.

El título XXI de los estatutos de 1561 comienza con la siguiente disposición, a que ya antes hemos hecho referencia: «Item ordenamos que los lectores de cualquier facultad *no lean por cartapacio, ni cuaderno, ni papel*, ni dictando». En los de 1538 no aparece semejante prohibición, lo cual indica, o que no se daban tales casos, o que no se tenían por censurables. Se comprende que no estando generalizada aún la costumbre del dictado, había menos proporción para que el profesor se sirviese de cartapacio en sus lecciones. Pero cuando la mayoría de los profesores empleaban gran parte de la hora o de la hora y media de clase en recitar un discurso compuesto de antemano como aclaración o ampliación del texto de su asignatura, ya que los alumnos habían de recoger en sus cuadernos aquella disertación para repasarla luego a solas y para servirse en adelante de este guía familiar en el desempeño de su profesión, era natural que el catedrático procurase que su lección fuera lo más perfecta posible en cuanto a la forma y en cuanto al contenido doctrinal. Y como en materias de puro raciocinio no es siempre fácil retener en la memoria con entera precisión todo el complejo tejido de argumentos que se ponen en juego en la demostración de la tesis o en la solución de las dificultades, el profesor, para no dar las cosas incompletas, con el peligro consiguiente de que se le juzgase a través de las notas escolares, se servía a veces del cartapacio preparado de antemano, en el cual con toda calma había ordenado la materia, pensando tal vez darla después a la publicidad. Así se hace constar expresamente en una visita a la cátedra cursatoria de cánones que desempeñaba el doctor Mondragón, donde el testigo declara que «lee por un papel que dice que escribe de noche en su casa, y que es *porque vaya mejor ditado*».

El procedimiento parece depresivo para una escuela de la celebridad de la de Salamanca; pero era, según expresa esa declaración, una secuela lógica del dictado; y así como hacían uso de éste todos o casi todos sus catedráticos en los últimos decennios del siglo xvi, así también muchos, infringiendo el estatuto, llevaban al aula sus cartapacios y se servían de ellos, en mayor o menor escala, según las circunstancias. Recordemos algunos casos que se registran en los libros de visitas, a partir del año de 1587, en que de nuevo se mandó preguntar a los testigos si el catedrático lee por cartapacio.

El maestro Curiel, regente por ese tiempo de la de Durando, era uno de los más aficionados a servirse de este medio. En diciembre de 1587 dice uno de sus discípulos que «lee in voce e declarando lo que escribe, bien y en latín y de memoria; y le parece a este testigo que cuando escribe, le parece tiene cartapacio, pero no sabe si lo lee por allí». Otro dice «que lee de memoria, pero que algunas veces mira alguna palabra por el papel que trae». En las visitas de junio de 1588 y de 1589 se dice expresamente que leía por cartapacio, y en la de diciembre de los dos siguientes, «que escribe toda la hora y que escribe *por papel*». El mismo procedimiento empleaban, entre otros, los juristas Gabriel Enríquez, Juan Dávalos, Samaniego, sustituto de Alvaro de Arellano y el doctor Cuesta, que lo era del doctor Ochoa, y los canonistas Fernández de Boán, Alonso de Gallejos, Beltrán de la Parra y el licenciado Villagómez, sustituto del doctor Blanco de Salcedo.

Báñez también se sirvió en algunas ocasiones de sus cuadernos. En la visita de marzo de 1587, leyendo la cátedra de prima el padre Fr. Juan Vicente, dice un testigo, que «lee de memoria él, y el maestro Báñez lee *por papel*, pero que leen bien e a provecho». En cambio en diciembre de 1588 se consigna expresamente que da «lo necesario in scriptis y *de memoria*». En la siguiente, que tuvo lugar por marzo de 1589, dice el registro con referencia al propietario y al sustituto que «leen por cartapacio así el uno como el otro, aunque explican de memoria». Por último en diciembre de 1591, exponiendo Báñez la q. 62 de la tercera parte, asegura un testigo que *lee de memoria* y otro, sin embargo, que *lee por cartapacio*, lo cual, reducido a términos armónicos, parece significar que llevaba a clase su comentario y se servía de él en el dictado de las conclusiones y notables, como hacían otros, para dar más precisión a las fórmulas, que en nuestro teólogo suelen estar talladas a cincel.

Las censuras que suscitó de parte de los visitantes este sistema de enseñanza, indican bien a las claras que no era precisamente una nota recomendable para quien lo practicaba. Pero así como el dictado, aunque entredicho de ordinario en otras facultades, estaba con todo permitido en la de teología, igualmente el empleo de cartapacio, que hoy se tomaría por señal de insuficiencia de parte del catedrático, respondía entonces en esa

facultad a una situación que afectaba por igual a profesores y a alumnos. La teología no había llegado aún, a juicio de los primeros, a la plena sazón en el campo en que la cultivaron los grandes maestros de la generación anterior. Aquel tríplice punto de vista en que solían situarse sus intérpretes (realistas, escotistas y nominalistas) había cesado, quedando el campo franco a Santo Tomás. Añadíase a esto la necesidad de una revisión de los antiguos problemas de orden especulativo a la luz de los cánones del Concilio de Trento. La labor del catedrático no podía, según eso, reducirse a una repetición mecánica de lo que en edades pasadas se había enseñado. Para llenar su misión, debía abordar el estudio de las dificultades con criterio propio, y proponer nuevas soluciones o inyectar nueva savia en las antiguas, en que muchos elementos habían ya envejecido.

Por su parte los alumnos, teniendo que luchar con la escasez de libros de consulta, pues o no los había aún impresos en forma de comentario según el orden de la *Suma*, o si los había, no era fácil su adquisición, dados sus menguados recursos, buscaban la solución de ambos conflictos en la escritura de las lecciones, que acometían con un empeño inquebrantable. Y sabiendo lo inseguro que es servirse de textos epilogados en cuestiones de alta especulación, no bastaba a satisfacer su estudiosidad tener un resumen de las explicaciones del profesor, sino que procuraban hacerse con el discurso íntegro, para estar más ciertos de la legitimidad de aquella doctrina.

Estas consideraciones, que creemos responden a la realidad, explican el hecho singular de haberse multiplicado tanto los *reportata* en aquella época, y además nos dan la clave para apreciar el valor de las lecturas que hoy se conservan y la medida en que representan el pensamiento auténtico del profesor. Porque si los cuadernos escolares que hay en nuestras bibliotecas contienen las palabras mismas del catedrático, y esas palabras eran lectura directa o repetición de memoria de lo que el propio catedrático había escrito y retocado y perfeccionado durante largos años de trabajo en el retiro de su celda, *síguese que en tales cartapacios tenemos una copia más o menos fiel del comentario salido de su pluma*. Y si tratándose de profesores sin nombre no merecería la pena de ocuparnos en estudiar esos escritos, no ocurre lo mismo con autores como Báñez, cuya figura se destaca en el campo del pensamiento teológico como astro de primera magnitud.

Reconstruyamos, pues, los hechos en toda su integridad, tomando las aguas desde el principio, para saber a qué atenernos en lo referente a nuestro maestro.

Báñez, desde que hacia 1554 comenzó su enseñanza teológica en San Esteban (1), se propuso ir elaborando una exposición del texto de la *Suma*,

(1) «Cum igitur in hujus Angelici Doctoris doctrinae interpretatione plus quam tri-

con objeto de que le sirviera de ayuda en sus lecciones, pues ni entonces ni mucho tiempo después pensó en darla a la imprenta. Día por día durante treinta años, en sus regencias de Avila, Alcalá, Valladolid y Salamanca, escudriñaba los secretos de la teología a través de la letra de la *Suma*, utilizando para ello la inmensa literatura escolástica de las distintas tendencias o escuelas que en los siglos anteriores habían compartido la hegemonía en las Universidades.

Un profesor ordinario necesitaba entonces, según queda indicado, ocho cursos para recorrer todas las partes de la *Suma*. Como Báñez durante los primeros años de enseñanza ejerció su ministerio en cuatro centros diferentes, bien podemos duplicar ese número para dar lugar a que, sin contar la repetición de la misma materia que le impondría la necesidad de acomodarse al cuadro de estudios de cada centro, recorriese todo el texto del Angélico. Echada esta cuenta, llegamos al año 1570 como fecha aproximada en que nuestro profesor tendría ya completado el comentario de la *Suma*, que había de servir de base al que luego saldría a luz. Y aproximadamente de entonces, o más en concreto, del curso de 1571-72, es la primera muestra que nos ha quedado de sus lecturas (1), en cuyo texto se advierte ya la huella del expositor genial y profundo, aunque estamos todavía muy lejos del teólogo consumado que trece años después se había de revelar con la publicación de sus dos volúmenes de comentarios a la *Suma*.

Para entonces debía tener también acabada en lo fundamental la exposición del tratado *De fide, spe et caritate*, en que defiende su peculiar sentencia *de augmento caritatis*, rectificando la interpretación que hasta entonces se había dado en Salamanca a Santo Tomás en ese punto (2).

ginta annos, Deo favente, fuerim versatus»... Báñez, Dedicatoria del primer tomo de comentarios a la *Suma*, dirigida al cardenal Alejandrino y firmada a primero de marzo de 1584.

(1) Roma, Bibl. Vaticana. Cod. ottob. 1.054: «Tertiae partis divi Thomae commentaria per reverendum patrem fratrem Dominicum Vañes, sacrae theologiae professorem, ord. praed., in conventu Sancti Stephani Salmanticensis diligentissime adnotata anno 1571». Esta lectura, completada con otra del mismo Báñez sobre la tercera parte, que se conserva en España, esperamos poder publicar dentro de poco.

(2) La lectura de Báñez sobre la q. 24 de la 2.ª, donde sostiene él esa opinión, corría ya por Salamanca antes de marzo de 1572, puesto que fray Luis de León, preso en esa fecha, la delataba al mes siguiente al Santo Oficio. Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, t. XXXVII (1928), p. 308. Hay además otro testimonio de que esa lectura andaba por aquel tiempo en manos de estudiantes salmantinos, quienes la presentaron al padre Mancio en circunstancias que refiere el mismo Báñez por estas palabras: «Memini quemdam virum insignem nostri Ordinis, magistrum fratrem Mantium, quem honoris gratia nomen, dum interpretaretur articulum illum sextum [q. 12] primae partis divi Thomae, fecisse contra seipsum huiusmodi argumentum: Sequitur ex doctrina divi Thomae,

Los años de estancia en San Gregorio de Valladolid (1573-77), aunque algo distraído con consultas y negocios del Santo Oficio, le permitieron adelantar su obra en forma, que al llevar por abril de 1577 la cátedra de Durando en Salamanca, tenía ya ultimado el comentario a la Suma, limitándose en lo sucesivo a perfeccionarlo.

Hacemos esta afirmación a base, no sólo de lo que el mismo Báñez da a entender acerca de sus trabajos de *perfeccionamiento* de los comentarios a la primera parte y al tratado *De fide, spe et caritate* que le ocuparon los años 1581-84, lo que supone que esos comentarios estaban ya terminados en lo fundamental, sino porque así lo confirma la comparación del texto de las *Decisiones de jure et justitia* publicadas en 1594 con el fragmento de lectura de 1577 y 1578 que contiene un código sin catalogar de la Universidad de Coimbra (fols. 178-297; 2. 2, qq. 62-77).

Durante los diecisiete años que median entre una y otra fecha volvió a explicar Báñez esas mismas cuestiones en el curso de 1587-88, y es natural que entonces introdujera modificaciones en sus comentarios. Sin embargo, la correspondencia entre la lectura de 1577-78 y el texto impreso es tal, que el desarrollo de la materia compuesto de primera intención rara vez cedió el lugar a posteriores correcciones.

Tenía, pues, Báñez cuando entró en la cátedra de Durando, no sólo el croquis, sino el desarrollo de un comentario a toda o a la mayor parte de la *Suma teológica*.

Hay además diversos testimonios explícitos que abonan la misma con-

quod si quis habeat actum caritatis remissiorem, etiamsi dederit omnem substantiam suam in cibos pauperum, non erit magis beatus. Factoque argumento, risu quodam modesto et faceto silentio, nihil respondisse. Postea vero, interrogantibus discipulis quatenus esset solutio, dixit, quod suo nutu significaverat falsam esse sententiam divi Thomae. At vero multo magis ipse, alias acutissimus, falsus est. Post aliquot annos, dum ipsemet in sua cathedra primaria interpretaretur hunc articulum sextum secundae secundae, oblata sunt ei nostra scholastica commentaria super eundem articulum, et usque adeo illi placuerunt, ut in sua lectura nostram sententiam dictasset, nisi jam, quando in manus ejus venerunt, coepisset communem modernorum viam tenere et prosequi, ne videretur vir gravis tam cito polinodiam recantare. Dixit tamen esse sententiam probabilem, camque videri esse divi Thomae doctrinam. Hujus rei testes supersites sunt». BAÑEZ: *De fide, spe et caritate*, Salmanticae, 1584, col. 897, in q. 24, a. 6.

Este episodio en cuanto a su primera parte tuvo lugar a fines del curso de 1570-71, en que Mancio explicó por única vez en la cátedra de prima de Salamanca las primeras cuestiones de la primera parte. La segunda parte de la narración hay que fijarla en los primeros meses del curso de 1575-76, último que leyó aquella cátedra, y única vez también que expuso en ella la q. 24 de la segunda secundae, según el registro de visitas de cátedras. Verdad es que también en el curso de 1565-66 se explicó en la cátedra de prima, de que era propietario Mancio, la misma cuestión, pero entonces, por enfermedad del propietario, le suplió el padre Bartolomé de Medina.

clusión. Por lo que atañe a la primera parte y a la segunda secundae lo dice él mismo en el prólogo al tratado *De fide, spe et caritate* fechado el 18 de junio de 1584 por estas palabras: «In duas Theologicae Summae divi Thomae partes commentaria gemina, quae ante annos plurimos assidua meditatione versaveram ac diligenter pro meis viribus elaboraveram et composueram, ecce jam summa diligentia limata, in lucem pro communi theologorum utilitate fere simul profero».

Más expresiva y de mayor alcance es la licencia del maestro general Pablo Constable, fechada en Bolonia a 6 de julio de 1582, para publicar sus comentarios a la *Suma teológica*, donde, entre elogios en grado superlativo del crédito del autor y del valor y abundancia de sus escritos, le impone precepto formal en virtud de santa obediencia para que los saque a luz (1).

Obligado por ese precepto y accediendo al mismo tiempo a las exhortaciones de varios religiosos y a las demandas de sus discípulos antiguos y nuevos, en cuanto ascendió a la cátedra de prima, emprendió con ahinco la revisión de sus escritos para darlos a la imprenta. Salió en primer lugar por marzo de 1584 el comentario a las 64 primeras cuestiones de la primera parte, la cual había explicado en los tres cursos anteriores, y al principio del verano siguiente, el comentario a las 46 primeras cuestiones de la segunda secundae, éste elegantemente impreso en la imprenta que el mismo autor había instalado, *non modicis expensis, in proprio conventu sancti Stephani* (2). Fueron aquellos años para Báñez de intenso traba-

(1) He aquí las palabras del maestro general: «Cum admodum R. P. Fr. Dominicum Bañes, celeberrimum sacrae theologiae professorem, et in alma Salmantina Universitate primariae theologorum cathedrae moderatorem dignissimum repperimus, eumque non privatis tantum publicisque lectionibus, verum et gloriosis scriptis innumeris fere clarissimum se praeuisse doctorem, ne tanti patris scripta, quae jam in totam fere sancti Doctoris nostri Summam edidit, pereant, et tam praeclarum jubar diutius sub modio maneat occultatum, horum serie nostri auctoritate officii, eidem facultatem concedimus ut dicta scripta in lucem dare, et, praemissis praemittendis, praelo mandare ad communem scholasticorum utilitatem valeat. Et ne tam glorioso operi sanctae obedientiae meritum deesse contingat, hoc ipsum ei praecipimus in virtute Spiritus Sancti et ejusdem sanctae obedientiae sub formali praecepto». La misma orden se la debió reiterar después el maestro Sixto Fabri, sucesor de Constable en el generalato de la Orden, dado que los preceptos terminantes impuestos por los *maestros generales*, de que nos habla Báñez en el prólogo al tomo primero de comentarios a la primera parte, no se refieran a Constable y a su antecesor.

(2) Cfr. Prólogo del autor a los Comentarios al tratado *De fide, spe et caritate*. En 1585 volvió a reeditarse en la imprenta del Convento el tomo de comentarios a las primeras cuestiones de la primera parte, con adiciones del autor, que no se han tenido en cuenta en las ediciones posteriores hechas en el extranjero, sirviéndose siempre de la primera, o sea la de 1584. En 1586 se reeditó también en casa el Comentario al tratado *De fide*,

jo, destinando todo el tiempo que le quedaba libre a la revisión de sus escritos.

De 1584 a 1588, estuvo ocupado en dar la última mano al tomo segundo de comentarios a la primera parte, acerca del cual nos dice él en el prólogo, fechado a primero de agosto de 1588, lo siguiente: «Si mi pretensión se hubiera limitado a dar a luz un comentario semejante a los publicados hasta el presente, ya hace tiempo que estaría impreso éste sobre toda la primera parte. Pero acordándome del proverbio que dice: *Sat cito, si sat bene*, me propuse destinar durante cerca de cuatro años todo el tiempo que me quedaba libre del trabajo cotidiano de la cátedra de prima a la averiguación y disposición y a una *más profunda meditación* de la materia, para proponer y resolver las gravísimas dificultades que encierra... En las últimas cuestiones, que versan acerca del gobierno divino del universo, estudio muchos más puntos que suelen hacerlo otros, y aun que yo mismo expliqué treinta años ha como substituto en esta cátedra de prima. Sería vergonzoso para un sexagenario recordar esto en recomendación de su obra si no me obligase a ello la defensa de mis escritos, *cum modamine inculpatae tutelae*, contra la maledicencia que esparcen entre el vulgo ciertos teólogos noveles».

Sin levantar la mano continuó luego la preparación de sus comentarios a las qq. 57-78 de la secunda secundae, o sea al tratado *De jure et justitia*, que tenía delineado desde el decenio anterior. La obra estaba acabada para el 1590; pero diversos negocios *importantes y de urgencia* en que estuvo ocupado su autor, entre los cuales podemos señalar su viaje a Madrid en diciembre de ese año, y la visita que hizo de parte del rey a varias iglesias de Castilla en el semestre siguiente, de que nos hemos ocupado en otra ocasión (1), no le permitieron sacarla a luz hasta el año 1594.

Termina este tomo de comentarios, que es el cuarto de Báñez a la *Summa*, y segundo a la secunda secundae, prometiendo un tercer tomo sobre las partes potenciales de la justicia, en el cual se había de ocupar también, según indica en el prólogo, de las virtudes de la fortaleza y templanza y de los estados. Ese tercer tomo no llegó a publicarse, distraído probablemente el autor con la controversia *de Auxiliis*, que a partir de aquel año le absorbía preferentemente. Con todo, es de creer que lo tuviese redactado de fecha anterior, al igual que los demás, faltándole tan sólo la última revisión. El hallazgo de alguna lectura suya acerca de esos tratados podría compensar la falta de tan valioso comentario. Nuestras investigaciones en ese sentido no han dado resultado alguno. En cambio hemos

spe et caritate. Acerca de la imprenta de San Esteban véase la nota que publicamos en *La Basílica Teresiana* de Salamanca, número 87 (septiembre de 1921), págs. 278-79.

(1) Cfr. *El padre Domingo Báñez y Felipe II. Historia de un empréstito*, en *LA CIENCIA TOMISTA*, t. XXXV (1927), págs. 1-29.

logrado recuperar en forma de lecturas gran parte del comentario a la prima secundae y a la tercera parte, que el autor tenía compuesto y que se conservaron en San Esteban hasta los años de la exclaustración, los cuales, Dios mediante, no tardarán en salir a luz.

4. Adhesión del padre Báñez a Santo Tomás.—Del valor intrínseco de las lecturas del padre Báñez debe formarse un juicio igual o parecido al que nos merecen sus obras impresas. Unas y otras están trabajadas con el mismo esfuerzo y representan en conjunto el fruto de medio siglo de estudio intenso conforme a una orientación invariable, que naturalmente, en los impresos aparece con rasgos más definidos. En efecto, Báñez desde el principio se había fijado en las cuestiones propiamente teológicas un criterio firmísimo, que le había de servir de norma y guía en todas sus elucubraciones. Ese criterio era *la fidelidad a Santo Tomás*; pero no una fidelidad verbal, arbitraria o acomodaticia, sino sincera y de ley, justificada por la fidelidad que el Santo mantuvo a los Padres y Doctores de la Iglesia. *Ego statui*—dice él, saliendo por los fueros del tomismo legítimo—*PER OMNIA ET IN OMNIBUS SEQUI DOCTRINAM SANCTI THOMAE, QUONIAM IPSE SEQUITUR EST SEMPER DOCTRINAM SANCTORUM PATRUM* (In 2. 2, q. 24, a. 6).

A muchos parecerá exagerada esa adhesión incondicional a la doctrina del Angélico. Para nosotros es uno de los títulos más gloriosos que enaltecen la figura de Báñez. Cuando él entró en escena Santo Tomás era el Doctor único y unánimemente seguido en las escuelas nacionales, y aun en las de fuera del reino, después que el nominalismo había pasado de moda y las aulas de Escoto amenazaban cerrarse por falta de alumnos. Aun en la cátedra de Durando, establecida en gran parte de nuestras Universidades, se explicaba a Santo Tomás, como lo hizo el propio Báñez cuando la regentó en Salamanca. Las reiteradas insistencias del Consejo y de los moderadores de estudios para que los catedráticos de esas asignaturas explicasen por el texto del titular de su respectiva cátedra, y no por la *Suma*, indica que la corriente se mostraba refractaria, lo mismo entre los profesores que entre los alumnos a toda teología que no fuera la de nuestro Santo. Era, pues, ya entonces Santo Tomás el Doctor universal en el ambiente universitario con un predominio tan afianzado, que nadie se atrevía a ponerlo en discusión. Toda la exuberante producción teológica de aquel siglo, ya fuese en las escuelas públicas, ya en los claustros conventuales, resumaba tomismo y se desenvolvía en torno al texto del Angélico. A pesar de la diferencia de opiniones, y en medio de la multiforme variedad de sentencias en la solución de los problemas nuevos que la asidua elaboración teológica iba suscitando, todos incondicionalmente rendían homenaje al Maestro común, resultando de esa armonía fundamental cierta unidad lógica superior entre las diversas tendencias. La liber-

tad de juicio estaba suficientemente compensada por la identidad de principios para que se obtuviera un verdadero avance en estas disciplinas.

Duró ese estado de cosas hasta comenzar el último cuarto de aquel siglo. Entonces surgió, como sucede cuando hay pujanza de vida, la excitación, primero en forma disimulada, y luego franca, amparándose aun los disidentes a la sombra del Angélico, si bien rompiendo con la tradición tres veces secular a que indiscutiblemente estaba vinculada la interpretación de su doctrina.

Tal era la situación del campo teológico en España cuando Báñez comenzó la publicación de sus obras. Heredero del espíritu y de los tesoros de ciencia acumulados por tantos maestros insignes como pasaron por el monasterio de San Esteban, se creyó obligado a salir por los fueros del to mismo legítimo, rompiendo lanzas con los teólogos *juniores* que le disputaban el terreno. La identificación de esos teólogos disidentes, contra quienes se volvió casi unánimemente todo el gremio universitario, se advina sin esfuerzo. Sus ideas, como nuevas, carecían de patente académica, puesto que habían nacido y se habían desarrollado en centros privados. Acerca de ellas existía entre los primates de la escuela salmantina marcado recelo que se traslució en la contienda suscitada cuando intentaron penetrar en sus aulas por puertas no reglamentarias.

Esto explica por una parte la decisión inquebrantable de Báñez de mantenerse omnímodamente fiel a Santo Tomás, y justifica además sus aparentes estridencias cuando se enfrenta con los contrarios. El amor a la verdad representada en lo que la Iglesia y sus baluartes en el orden intelectual tenían por básico en materias teológicas había echado en él tan hondas raíces, que al ver cómo se pretendía introducir con etiqueta fingida la nueva mercancía, dado su carácter franco, no pudo menos de anatematizar indignado la tal doctrina y a sus defensores. La lectura de sus impugnaciones da hoy la impresión de cierta intemperancia, que en su lugar, en una forma o en otra, probablemente hubiera exteriorizado cualquiera que se percatase del juego. En las aulas salmantinas la teología había sido, desde que él comenzó a frecuentarlas, y aun antes, campo abierto al raciocinio, no en plan demoledor, sino de análisis íntimo, de escrutinio de doctrinas a la luz de ciertos principios intangibles y conforme a un método sancionado por los grandes maestros de la Escolástica. En ese terreno, él como nadie sabía remontarse con soberana clarividencia y penetración de los problemas a las altas regiones de la metafísica, sin desarticular las cuestiones ni perder el contacto con los principios al desenvolver la fecunda virtualidad de las verdades de fe. La lógica del raciocinio le llevaba siempre a soluciones armónicas, no sólo con los datos de la revelación, sino también con las conclusiones del Aquinatense. Desviar ese cauce, y más aún, mixtificar sus aguas, era para él algo abomi-

nable, que hería a la vez sus sentimientos y afectos, su carácter recio y su inteligencia prócer. La virtud sólida de la caridad y discreción le contuvieron durante algunos años, creyendo que pasaría aquel turbión, pero agravándose las cosas con inesperadas complicaciones, tuvo al fin que salir al campo para defender altos intereses, haciéndolo con un brío, nobleza y valor de que aún no se le ha hecho suficiente justicia, frente a las denigraciones con que han pretendido rebajarle sus contrarios. Quiera Dios que al conmemorar el cuarto centenario de su nacimiento, calmadas ya las pasiones, se vuelva por su buen nombre, y se le otorgue, en el terreno de la controversia, el valor de primer orden que universalmente se le reconoce en el de las altas regiones de la elaboración teológica.

5. Cronología de las Lecturas del P. Báñez.—El conocimiento de la cronología de las Lecturas del padre Báñez en las cátedras de Durando y de Prima no es sólo asunto de mera curiosidad, sino que nos suministra preciosos elementos de juicio para la inteligencia de sus escritos, y nos permite clasificar con rigurosa precisión los restos dispersos que han quedado de sus lecciones salmantinas. Vamos, pues, a añadir aquí un resumen de lo que sobre ello hemos podido averiguar por los libros de visitas y por los manuscritos que contienen las mismas lecturas.

Al llevar en abril de 1577 la cátedra de Durando, que había vacado por muerte del padre García del Castillo, O. S. B., continuó explicando la materia *De jure et justitia* que éste había comenzado, entrando Báñez en la q. 62, a. 5 de la 2. 2, y llegando en aquel curso, que terminaba en septiembre, a la q. 63, a. 4. Dicha lectura con la del curso de 1577-78 (qq. 64-70 y 77) se ha conservado en un manuscrito sin catalogar de la Universidad de Coimbra, y en forma más acabada la tenemos en su libro *De jure et justitia decisiones*.

Durante el verano de 1578 leía por Báñez el padre Pedro de Ledesma las qq. 71-76 que aquél había saltado para explicar la 77, que le parecía de más importancia.

En el *curso siguiente* (1578-79) comenzó Báñez por la q. 78 de la 2. 2, y de allí saltó a la dist. 14 del 4.º Sent. (de poenitentia), continuando luego con la q. 87 de la tercera parte por Durando y Santo Tomás. En julio de 1579 llegaba a la q. 90.

Curso de 1579-80.—Por octubre comenzó la q. 6 del suplemento, siguiendo hasta la 21. Al mismo tiempo suplía al padre Medina en la de prima, leyendo las qq. 80-83 de la tercera parte hasta junio en que entró Ledesma a desempeñar esa sustitución. El mismo Ledesma suplió también a Báñez en los meses de verano explicando las qq. 22-24 del suplemento en la de Durando.

Curso de 1580-81.—Comenzó Báñez por el principio de la 2. 2, leyendo los seis primeros artículos de la q. 1; y al obtener en febrero de 1581 la cátedra de prima, pasó a la q. 4 de la primera parte que correspondía explicar en aquella cátedra. Por mayo se ausentó para asistir al capítulo provincial de Valladolid, y en junio explicaba la q. 12, continuando luego esa materia durante el verano el padre Juan Vicente hasta la q. 14. Se conserva esta lectura en la Biblioteca Vaticana, cod. ottob. 1.055. El ottob. 1.048 de

la misma biblioteca contiene una lectura atribuída a Báñez sobre las qq. 1-62 de la 2. 2, explicadas en este curso; pero o no son de él, salvo los seis primeros artículos, o de serlo, hay que señalarles otra fecha.

Curso de 1581-82.—En este curso explicó las qq. 19-32 de la primera parte y durante el verano continuó el padre Juan Vicente hasta la q. 40. Dicha lectura se conserva en el cod. ottob. 1.017 de la Bibl. Vaticana.

Curso de 1582-83.—Faltan los libros de visitas de este curso, así como también los de los dos siguientes. Sin embargo sabemos que Báñez explicó en él las qq. 50-59 de la primera parte, cuya lectura se ha conservado en el citado cod. ottob. 1.017 del Vaticano.

Curso de 1583-84.—No hay dato alguno que nos cerciore acerca de la materia leída por Báñez en este curso. Desde luego no parece haber continuado explicando la primera parte. En el prólogo al tomo primero de comentarios a la misma, manifiesta que en los tres cursos anteriores explicó dicha parte. Otro tanto asegura en la dedicatoria al cardenal Bonelli, fechada a primero de marzo de 1584, sin expresar que siguiera exponiendo la misma materia. Así que bien podemos encuadrar en este curso las lecturas sobre las qq. 1-18 que se conservan en un manuscrito de la catedral de Palencia, puesto que a continuación de esa exposición viene la de las qq. 71-89 de la misma 1. 2, que corresponde al curso siguiente de 1584-85.

Curso de 1584-85.—Según el manuscrito que acabamos de mencionar, en este curso, por estar enfermo Báñez, comenzó el padre Ledesma las primeras lecciones (q. 71, aa. 1-5). Entra luego Báñez, que sigue explicando, a excepción de dos días, hasta la q. 76, para dejar luego el puesto al padre Jerónimo de Tiedra, O. P., quien continúa hasta la q. 89. Durante el verano debió suplirle el padre García de Mondragón, O. P., explicando tal vez el tratado *De legibus*.

Curso de 1585-86.—Por enero de 1586 explicaba Báñez la q. 112 de la 1. 2, habiendo continuado la lectura donde la dejó el padre Mondragón, probablemente en las qq. *de gratia*. Terminada esta materia, comenzó hacia mediados de marzo la 2. 2, de la que no debió explicar más que la cuestión primera, en cuyo artículo décimo iba por junio.

Curso de 1586-87.—Por San Lucas comenzó explicando la q. 10 de la 2. 2, donde al parecer había quedado el substituto de verano. Después saltó a la q. 57, principio del tratado *De jure et justitia*, y prosiguió hasta la q. 61, lectura que se ha conservado en un manuscrito sin catalogar de la catedral de Palencia. En marzo leyó por él algunas lecciones (q. 59), el padre Juan Vicente, y en mayo, según el registro de visitas, explicaba en esta cátedra el padre Alfonso de Luna, O. P., la q. 66.

Curso de 1587-88.—En este curso prosiguió el tratado *De jure et justitia* comenzando en la q. 62. Durante la primavera de 1588 le suplía el padre Luna, explicando las qq. 63 y 64.

Curso de 1588-89.—Comenzó en octubre por la q. 77. En diciembre explicaba la materia de usura (q. 78) y su aneja de los montes de piedad, la cual continuó luego el padre Luna. En junio iba en la q. 100, de simonía.

Curso de 1589-90.—Durante este curso explicó Báñez las cuatro primeras cuestiones de la tercera parte, materia que nos ha quedado en un manuscrito de Palencia. El padre Luna le suplió en repetidas ocasiones y continuó aquella materia durante el verano.

Curso de 1590-91.—Prosiguió Báñez desde la q. 9 de la tercera parte, leyendo sólo algunas cuestiones, porque en diciembre fué enviado a Madrid y luego Felipe II le en-

comendó la visita de algunas iglesias de Castilla para allegar fondos para la guerra, según hemos expuesto extensamente en otra ocasión. Entre tanto le suplía el padre Luna, el cual llegó en aquel curso a la q. 24.

Curso de 1591-92.—En él explicó Báñez las qq. 60-68, de sacramentis in genere y principio de baptismo.

Curso de 1592-93.—Comenzó Báñez por la q. 73, de eucharistia, leyendo hasta la q. 75 inclusive, y luego saltó a la q. 79 y prosiguió hasta la 80.

Curso de 1593-94.—Como en el anterior el padre Mendoza había explicado en la cátedra de vísperas la q. 80, de sacrificio missae, Báñez en éste comenzó por la q. 84, pasando tres o cuatro cuestiones. Todas estas lecturas sobre la tercera parte se han conservado, aunque en forma incompleta, en el citado manuscrito de Palencia. Las atribuciones de dicho manuscrito están en varios casos equivocadas.

Curso de 1594-95.—Explicó Báñez las primeras cuestiones de la primera parte, saltando algunas por creerlas de menos importancia. Dicha lectura se conserva resumida en el manuscrito 4.951 de la Biblioteca Nacional de Lisboa, fols. 1-86.

Curso de 1595-96.—Explicó en este curso las qq. 27-28, 32, 36, 38 y 39 de la primera parte, lectura que se conserva en el citado manuscrito de Lisboa, fols. 171-268.

Curso de 1596-97.—Comenzó por la q. 50, de angelis, faltando muchos días por enfermedad y por haberse ausentado de Salamanca en los meses de primavera. Durante ese tiempo le suplían los padres Juan de Rivas y Juan Sánchez Sedeño, O. P., que llegaron explicando hasta la q. 73.

Curso de 1597-98.—En este curso se explicaron en la cátedra de prima las qq. 1-10 de la 1. 2. Habiendo comenzado Báñez por San Lucas, se ausentó antes de terminar la cuestión primera, prosiguiendo el padre Juan de Espila hasta la quinta. Entró de nuevo Báñez en la sexta, y por mayo de 1598, le sustituía el padre Juan Sánchez que leía la décima.

Curso de 1598-99.—Báñez explicó las qq. 71-82 de la 1. 2, supliéndole en mayo, durante su estancia en el capítulo provincial, los padres Lorenzana y Herrera, O. P. Esta lectura se conserva en el manuscrito 2-5-4 de la Universidad de Salamanca y formará parte de las que publicaremos dentro de poco.

Curso de 1599-1600.—Báñez comenzó por las cuestiones *de gratia* (109-114 de la 1. 2), siendo esto lo último que leyó en la Universidad de Salamanca.

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

Boletín de Sagrada Escritura

I

Introducción.

La introducción a la S. Escritura puede ser más o menos inmediata. Tratándose de un libro oriental y antiguo sirve de introducción a la Escritura todo cuanto tienda a informarnos sobre la antigua historia oriental y a introducirnos en aquel ambiente histórico en que se desenvolvió la vida de Israel, que es el tema de la misma Escritura. Alguien ha dicho con razón que para entender la Biblia era preciso hacerse coetáneo de los autores sagrados que la escribieron. Va para veinte años que H. Gressmann publicó una obra encaminada a este fin, titulada *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, de la cual acaba de salir una segunda edición muy aumentada (1). Las 253 páginas de textos asirios, egipcios y semíticos del norte se han convertido en esta nueva edición en 478 páginas de idéntico formato, y los 274 grabados han subido a 678 muy minuciosamente descriptos. Lo más importante y lo más difícil en el estudio de la historia no es conocer los hechos externos, sino penetrar en el alma de la sociedad que los produce, y para esto no hay como el estudio directo de los textos o monumentos en que esa sociedad ha dejado retratada su propia alma. Tratándose de la Escritura hay todavía una ventaja en la lectura y la familiaridad de las fuentes históricas. La Biblia es el libro de contradicción, que cada uno pretende interpretar según sus ideas, las cuales con frecuencia no son las ideas de la Biblia misma. Estamos cansados de verse repetir el fenómeno de que cada especialista en la historia antigua quiera reducir toda la Biblia al campo de su especialidad. Para obviar este inconveniente no hay como poner al alcance de todos las piezas de este proceso, que son los documentos de la historia política, jurídica, cultural y sobre todo religiosa antigua. Con estas piezas a la vista cada uno podrá formarse juicio del pleito y dar de mano a los *sabios*, que por haber alcanzado alguna competencia en un ramo

(1) Gressmann Hugo, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. Tomo I. Texte. Págs. 478, en 4.º T. II. Bilder. Págs. XII-224, en 4.º, con 260 planchas. Walter de Gruyter et C. Berlin y Leipzig, 1926.

del humano saber, se creen con derecho a fallar en lo divino y en lo humano como jueces sin apelación.

A estas ventajas, que a los estudiosos de la Escritura ofrece la obra de Gressmann, añade esta edición el ser más completa. Muchos textos nuevamente descubiertos o conocidos ya de antes han sido introducidos, y así éstos como los demás han sido sometidos a un nuevo examen para que la traducción con frecuencia difícil saliera con las mayores garantías. De los textos egipcios se encargó H. Ranke, de los asiro-babilónicos E. Ebeling y N. Rhodokanakis de los sudarábigos, reservándose el editor Gressmann las inscripciones semíticas del norte.

Citemos algunos ejemplos. La idea de la inmortalidad estaba hondamente grabada en el alma del pueblo egipcio, que esperaba en la otra vida participar de la vida del Sol, a quien en este mundo había adorado. Pero antes era preciso sufrir el juicio de Osiris y los cuarenta y dos dioses sus compañeros de tribunal. El alma se presentaba en la sala del tribunal y dirigiéndose a Osiris le decía: «Yo te alabo, o gran dios, señor de las dos verdades. Yo he venido a tí, señor mío, yo me he allegado a tí para contemplar tu hermosura. Yo te conozco, y conozco el nombre de los cuarenta y dos dioses que se sientan a tu lado en esta sala de las dos verdades... Yo he venido a tí. Yo te he traído la verdad y la injusticia eché lejos de tí». A lo cual sigue la confesión de los pecados que no hizo, la cual, si no es una muestra de sinceridad, todavía nos da una idea clara del código moral egipcio, pues no cabe duda que el egipcio considera malo aquello que con toda solemnidad declara ante el divino tribunal no haber hecho. El se sincera de no haber cometido injusticia, de no haber robado, de no haber codiciado, de no haber muerto a hombre alguno, de no haber falseado la medida de trigo, etc., etc. Al contrario, él ha hecho bien a los hombres, ha alegrado a los dioses, ha hecho lo que el dios ama, ha dado pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo, pasaje por el río al que lo necesitaba, ha ofrecido sacrificios a los dioses, etc., etc. Y termina con esta súplica: «Salvadme pues, protegedme, no testifiquéis contra mí delante del gran dios. Yo estoy puro de boca, puro de manos, soy uno a quien es debida la bienvenida por aquéllos que le ven». Todo estaría muy bien si el muerto no se presentase ante los jueces con la seguridad de arrancarles la absolución mediante el poder mágico, que a él le da la noticia de los nombres divinos.

La vanidad de las cosas humanas y hasta el aburrimiento de la vida era cosa que los poetas egipcios sentían o a lo menos fingían sentir.—Los reyes antes de acometer sus empresas acudían a los dioses por medio de los profetas, que les aseguraban del feliz resultado de la empresa.—Para ilustrar la historia de José oigamos lo que nos dice una inscripción funeraria egipcia: «Yo he estado siempre muy preocupado por los que moran en el palacio. Mi corazón sentía grande ansiedad porque en mi tiempo el Nilo no llegó a su nivel durante el espacio de siete años. Y eran escasos los frutos del campo, y faltaban las hortalizas y las demás provisiones. Cada uno robaba a su prójimo... lloraban los niños, se arrastraban las jóvenes, etc., etc.»

La colección de los textos asiro-babilónicos es más copiosa y tiene más estrecha relación con la Escritura. No hace muchos años que salió a luz la serie de los diez reyes antdiluvianos, ya conocida de antiguo por los fragmentos

de Beroso. Los relatos del diluvio, así como las cosmogonías, se multiplican, entre los cuales descuella por su semejanza con el diluvio bíblico el contenido en el poema de Guilgames.—También los reyes de Asiria y Babilonia consultaban a los dioses, y los sacerdotes o profetas de oficio respondían a las preguntas. Los himnos a los dioses abundan en la Mesopotamia no menos que en el valle del Nilo, y nos muestran el concepto que tenían de sus dioses y la naturaleza de su piedad. Sobre todo es bien conocida la importancia que tienen para ilustrar la historia de Israel las crónicas y los relatos de las expediciones militares desde Jehu de Samaría hasta el fin de la cautividad babilónica. Los escasos documentos que la epigrafía de Arabia y de Siria nos ofrece se halla también reunida y convenientemente ilustrada en este volumen.

El segundo volumen equivale a un gran museo oriental. En él se encuentran en forma limpia y clara los principales monumentos que se hallan repartidos en todos los museos del mundo, y muchos que por su naturaleza no pueden ser trasportados a los museos. A cada grabado corresponde una descripción detallada de lo que representa, sin entrar en explicaciones sobre la significación que en la historia puede tener. Buscando la objetividad ofrece a los lectores sólo los objetos, dejando a cada uno el juicio de los mismos. La obra resulta un instrumento inapreciable de información para los estudiosos de la Biblia.

En el amplio concepto, que dejamos indicado de la introducción remota a la Escritura, entra bien el *Manuel d' Archeologie Orientale* (1), que ha comenzado a publicar G. Contenueau. Tiende a darnos en una forma ya ordenada las varias manifestaciones de la civilización del Asia Anterior, Elam, Mesopotamia y Siria, que abarcan casi toda el área geográfica en que se desenvolvió la historia bíblica del A. T. Su plan es estudiar, después de las fuentes, el «medio», es decir, los cuadros geográficos, los recursos del suelo, las relaciones comerciales entre las varias regiones del Asia Anterior, los habitantes clasificados según las razas. Vendrán luego los medios de expresión, o sea, las lenguas y la escritura. Finalmente la religión y algunas de las instituciones de estos pueblos. Entonces aborda la historia del arte, que considera como expresión de la vida de todos estos pueblos.

El capítulo dedicado al «medio físico» contiene los elementos fundamentales de la geografía física, junto con la producción, según los monumentos antiguos. La cuestión étnica es demasiado complicada y el mérito principal del autor es, a nuestro juicio, el confesarlo llanamente y contentarse con exponer las varias sentencias que entran en el problema. El capítulo IV nos ofrece una síntesis de la historia asiática, digna de ser retenida, por más que nada contenga de nuevo. Comenzamos en el cuarto milenario, esto es, entre 4.000 y 3.000 años antes de J. C. y acaso antes. Por este tiempo la ciudad Susa en Elam, al O. de Persia, estaba habitada por una nación industriosa, que trabajaba

(1) Contenueau, Manuel d' Archeologie Orientale depuis les origines jusqu' a l' epoche d' Alexandre par le Dr. G. Contenueau conservateur adjoint du Mesée du Louvre. Páginas 545, en 8.º París, Auguste Picard, 1927. T. I. Notions generales. Histoire de l' art.

ya el cobre para la fabricación de armas y espejos, que confeccionaba tejidos finos y cerámica muy bella. Un período más avanzado, que se llama «estilo segundo de Susa», está representado por los restos sacados de Tepé-Musian, localidad situada 150 kilómetros al O. de Susa. Con este segundo período se enlaza la cultura, que en el tercer milenario, entre 3.000 y 2.000 antes de J. C. se desarrolla en la Mesopotamia. Es la cultura sumeriana, que floreció en Sennaar, en numerosas ciudades a orillas del Eufrates y del Tigris. La escritura era ya conocida y por los numerosos textos epigráficos tenemos noticia de las dinastías que reinaron en esas ciudades, de sus guerras, de su religión, de sus progresos artísticos. De este centro de cultura irradió algún rayo hasta la Capadocia y la Siria. Poco antes de terminarse este tercer milenario, los semitas vienen sobre la Caldea y la subyugan, asimilándose la cultura de los vencidos. Por entonces reinó Hammurabi (2123-2083), que dió unidad al gobierno de la región y estableció en Babilonia su capital. A esta época corresponde la emigración de Abraham hacia la Palestina. Poco más tarde, al comienzo del segundo milenario, tiene lugar una doble invasión venida de la Siberia, la de los heteos, que se establecen en la Capadocia y la de los casitas que se apoderan de Babilonia y su imperio. Al fin de este milenario tiene lugar la invasión de los «pueblos del mar» venidos del Egeo y de Europa, que entrando por el Asia Menor llegan hasta las fronteras del Egipto. Los filisteos son un resto de esta invasión. El milenario primero se halla dominado primero por los asirios, a quienes suceden los babilonios y a éstos los persas y los griegos.

Este resumen implica una cronología, a la cual dedica Cont. interesantes páginas, bien documentadas y llenas de sobriedad. El número de las lenguas habladas por estos pueblos es crecido, pero a todas superaron las semíticas, así como su escritura derivada de la sumeriana se extendió por toda el Asia Anterior, desde el tercer milenario. Gracias a ella conocemos la historia de estos pueblos; la escritura hetea desafía aún los esfuerzos de los sabios, que intentan descifrarla.

La religión es el aspecto más importante para nosotros; sobre ella los textos sumerianos nos dan grandes luces. El espíritu conservador que en la religión y en la liturgia reinaba facilita este estudio. Tenemos a la mano copias de textos antiquísimos, que nos dan a conocer la naturaleza de los dioses que los sumerianos adoraban. El fondo de su religión era animista. Los sumerios adoraban las fuerzas de la naturaleza y ante todo el gran principio de la fertilidad, de la fecundidad, de la vida en una palabra. Las más antiguas ciudades de Sumer habíanse puesto bajo el patrocinio de una divinidad, que representaba este gran principio, mediante el cual se acercaban al monoteísmo. Ahora que en la práctica esta idea de la divinidad se atomiza, y después de adorar la fuerza de la creación general, descende a venerar, el espíritu del árbol, de la fuente, de las piedras, de las nubes. Al principio la divinidad concebida desde las alturas no tiene sexo determinado; luego que se particulariza, los dioses son masculinos o femeninos. Desde los comienzos de su historia la religión sumeria aparece ya antigua, su evolución está realizada, los dioses y los mitos están constituidos en cada ciudad, y en ellos podemos hallar el concepto primitivo de un espíritu creador, sobre todo de una tierra madre, divinidad creadora por excelencia; pero los nombres y las formas difieren y los aspectos, que lógicamente

se desprenden del tipo primordial, dan origen a una gran variedad de divinidades. El lector no tendrá dificultad en comprender por aquí la importancia del primer capítulo del Génesis y de tantos otros pasajes paralelos en que se nos presenta a Dios como creador del cielo y de la tierra, como autor de la fertilidad de la tierra y de la fecundidad de los animales, que son el fundamento de la sustentación humana, y se dará cuenta del valor que tales textos tenían para los hebreos, que vivían en un ambiente saturado de naturalismo. Algo semejante pudiera decirse de las múltiples representaciones del gran dios como dios del cielo, de las nubes, de la tempestad, de las lluvias benéficas para la tierra.

Estudiados todos los aspectos de la cultura asiática, Cont. acomete el estudio del arte, que continuará en el segundo volumen. La obra está ricamente ilustrada y es lástima que el autor no haya podido, acaso por dificultades de ajuste tipográfico, armonizar mejor el texto con las ilustraciones.

La Biblia, más que la historia de una cultura, es la historia de una religión. El método comparativo, que hoy impera en todos los dominios de la historia, se ha venido a aplicar también a la historia bíblica, y los que no creen en la revelación de un Dios transcendente y personal, buscan en la historia comparada de las religiones la explicación *científica* de sus orígenes. Por eso esta disciplina, que hoy se va ya organizando en ciencia, tiene singular importancia, así para el estudio de la Biblia como de la Apologética.

Tenemos en las manos un libro, de origen norteamericano, que si no es una obra fundamental, aspira a describirnos *La fe del mundo*, dándonos una *Simple relación de las grandes religiones de la humanidad* (1). Con este volumen quiere el autor dar una respuesta a las preguntas que, lleno de admiración ante la persistencia del sentimiento religioso, se dirige el hombre a sí mismo: «¿Qué es la religión? ¿De dónde viene? ¿A dónde nos lleva? ¿Por qué camino? ¿Qué era ayer? ¿Qué es hoy? ¿Qué vendrá a ser mañana?» (página 23). Veamos los puntos principales de la respuesta a estas cuestiones.

El hombre primitivo, en medio de la naturaleza salvaje, que le rodeaba, se sentía como el náufrago agitándose en medio de las olas, que amenazan tragarle. Y remedando a S. Juan, Browne nos pinta así los sentimientos del pobre ser humano: «En el principio era el temor, y el temor moraba en el corazón del hombre, y el temor dominaba al hombre. A donde quiera que se volvía le subyugaba, no dejándole un momento de reposo. La furia de los vientos, el estampido de los truenos, el rugido de las fieras, todo se conjura contra el pobre humano, que no tiene día quieto, ni ve en derredor de sí otra cosa que peligros. La tierra, el mar y el cielo se levantan contra él, y con implacable furia amenazan destruirle». ¿Qué remedio tomar? El hombre primitivo considera todos los elementos animados por otros tantos espíritus. Ganar a éstos será alejar de sí los peligros que le acosan. ¿Pero será esto posible? El instinto de conservación le dice que sí. De aquí brota la fe y después de la fe la religión. Por fe en-

(1) Browne Lewis, *This Believing Worl. A simple account of great religion of Mankind, with more than seventy illustrations and animated maps draw by the author.* Páginas 347, en 4.º The Macmillan Co. New York, 1928.

tiende Br. esta indispensable y por tanto indestructible *ilusión* que reside en el corazón del hombre, el cual, no obstante parecer un gusano de la tierra, puede sin embargo dominar el universo.

La religión es la técnica especial mediante la cual busca realizar su ilusión (pág. 29 s.) Pero ésta ya significa un progreso, porque el hombre comenzó a intentar el dominio de la naturaleza por la *magia*, y recurrió luego a la religión, aunque sin dejar del todo la primera. Cargado el cuello de amuletos o de fetiches y la memoria de fórmulas mágicas, el pobre mortal se forja la ilusión de dominar la furia de las aguas, de los vientos o de los animales. El ídolo será el fetiche que usaba la tribu en sus luchas por la vida.

En este estado pasáronse para el hombre años, siglos, milenios y el hombre fué progresando. Formó sociedad con sus semejantes, se dedicó al pastoreo y a la agricultura, comenzó a vivir una vida más quieta. Entre la muchedumbre de espíritus, que hasta entonces había adorado, hace una selección y se va quedando con aquellos, de que su vida principalmente depende, el sol, la luna, el cielo, que le envía la lluvia. Al principio trató de procurarse la lluvia por medios mágicos, pero sintiendo que sus fórmulas no eran infalibles para forzar a los espíritus, recurrió al *halago* y de aquí nació la religión. Esta religión está basada en la *fe* de que por ella puede el hombre someter a su voluntad los espíritus de la naturaleza (pág. 43 s.) La agricultura es negocio más de religión que de ciencia, por esto la religión está tan estrechamente ligada a la vida agrícola.—Un paso más y llegamos a la creación de los grandes dioses. Como el jefe de una tribu por el desarrollo de su pueblo vino a ser un rey, de la misma suerte el fetiche de la tribu se convirtió en un gran dios, hasta venir el hombre a imaginarse que era el único Dios del Universo. La institución monárquica trajo consigo otro beneficio mayor que esta *imaginación* de un solo Dios. El rey velaba por la observancia de las leyes y castigaba las infracciones de las mismas; pero su vista no podía alcanzar a ver todos los delitos, ni su poder a castigar todos los delinquentes. ¿Será posible que queden sin sanción? El instinto descubrió un medio, la ilusión le indujo a creer que el rey del cielo lo veía todo, lo juzgaba todo y lo castigaba todo. De aquí nació la idea del pecado y con él la de retribución, de salud temporal y eterna. El crimen, que era una ofensa contra la sociedad, vino a convertirse en un pecado contra Dios y la observancia de la ley una cosa grata al mismo. El curso de esta evolución, que manifiesta un progreso tan grande en la humanidad es muy largo, y este progreso no se realizó en línea recta como lo hemos trazado.

En resumen, la religión no sólo hizo posible la vida social de los hombres, sino que la hizo deseable. La religión vistió y adornó la fría desnudez de la existencia primitiva con harapos de belleza. Toda la gracia y el color que transmite la existencia a la vida—en una palabra todo el arte—puede decirse con verdad que nació de la religión. La fabricación de ídolos engendró la escultura, la arquitectura nació de la construcción de los templos, la poesía de los cantos sagrados, y así mismo la música, y el drama, y la danza tuvieron origen de las ceremonias religiosas. Podrá parecernos increíblemente grosero eso que a falta de nombre llamamos religión primitiva; pero con todo eso era santo, porque eso salvó a la humanidad.

Sobre estos principios, que constituyen la filosofía del libro acerca los orí-

genes y desarrollo de la Religión, nuestro autor edifica luego la exposición de las varias formas religiosas que han existido y existen aún en el mundo: la céltica, babilónica, egipcia, griega, romana, india, china, persa, mosaica, cristiana y musulmana. Todas ellas deben su origen al *miedo* y a la *ilusión* de poder vencer ese miedo con el auxilio de espíritus poderosos, que llamamos dioses o Dios.

Tal es el fruto de una filosofía subjetivista, que acaba por declarar al hombre víctima perpetua de una ilusión. Pobre humanidad la de estos filósofos. San Pablo decía a los griegos que Dios no se había privado del testimonio de sus obras ante los hombres, para que palpándolas ellos y atentándolas le buscasen y hallasen; pero hoy el subjetivismo hace al hombre seguir una sombra, que cada vez se aleja más de él hasta que del todo se disipe y venga el triste a caer en la cuenta del engaño en que ha vivido. Dios nos vuelva a la perenne filosofía basada en el sentido común.

ANTIGUO TESTAMENTO

El P. Ubach prosigue animoso su obra de traslación y comenterio de la Sagrada Escritura en catalán. Dos tomos tenemos a la vista que abarcan Exodo-Levítico, y Números-Deuteronomio (1). Sus cualidades son las mismas que dejamos anotadas cuando dimos cuenta del Génesis. La exactitud en la versión, las notas geográficas y arqueológicas, que están siempre en su punto. El Padre Ubach, que es, además de un lingüista, un explorador animoso y un arqueólogo diligente, sabe poner a contribución sus muchos conocimientos sobre estas materias. Para complemento hemos de repetir que desearíamos un poco más de teología bíblica, porque seguimos creyendo que por ahí ha de venir la solución de no pocas dificultades que el P. Ubach, por necesidad, atendiendo a la condición de su obra, debe pasar por alto o tocar muy de ligero.

Para mejor información de nuestros lectores notaremos algunos puntos de la obra, en que se ponga de relieve las cualidades de la misma y la actitud que toma el autor en los varios problemas literarios y exegéticos, que le salen al paso. El Faraón perseguidor ha de ser alguno de los que precedieron a Ramsés II; éste fué el perseguidor de Moisés. La razón es que la persecución duró por lo menos ochenta años (págs. 18-24). Sobre la visión primera de Moisés no se atreve a aprobar la sentencia del P. Lagrange de que en la expresión *ángel de Jahvé*, el *ángel* sea una adición textual tardía, debida a la influencia de preocupaciones doctrinales, no obstante que aquí tiene en su apoyo la Vulgata y la cita del texto en Mc. 12, 26 (pág. 27). La explicación del nombre de Jahvé lo ve en el *Yo soy el que es* de los LXX o *Yo soy el que soy*, esto es, Yo soy el único ser subsistente, que soy por mí mismo, que poseo la plenitud del ser, y por lo mismo simplicísimo, infinitamente perfecto, absolutamente independiente, omnipotente, autor de cuanto existe, único ser adorable» (pág. 29). No cabe duda que todo eso y más aún *está contenido* en el nombre de Jahvé;

(1) T. H. L' Exode. Levitic. Págs. 361, en 4.º—T. III. Els Nombres—El Deuteronomi. Págs. 380. Monasteri de Monserrat.

pero para *sentido histórico* nos parece muy por encima de la capacidad de Israel, a quien la revelación inmediatamente se ordenaba. «Los *milagros* de los magos son debidos sencillamente a arte de prestidigitación» en las cuales son aún maestros los sucesores, que conservan todavía en Egipto. (pág. 45). Las plagas de Egipto son fenómenos conocidos en aquel país, en donde no tenían carácter de extraordinarios, sino sólo por las circunstancias de que iban acompañados. Estas circunstancias son la predicción, la intensidad, la aparición y desaparición a voluntad de los taumaturgos (pág. 45, s.) Es extraño que no le merezca alguna observación el modo diverso con que el autor sagrado narra las varias plagas. En cambio la encontramos y, a nuestro juicio muy a punto, en Ex. 16, 13, ss., en donde la caída del maná cree que se halle fuera de su propio lugar, por uno de tantos accidentes, como sufrió en su larga historia el texto sagrado. Lo mismo deberá decirse de la visita de Jetró a Moisés, su yerno, narrada en Ex. 17, 1, ss. Ambos sucesos se han de trasladar a los Números. En el cántico de Moisés, que divide en tres estrofas, considera como adición la postrera, o sea, los versos 11-18, los cuales constituyen la dificultad contra su autenticidad mosaica. Semejantes adiciones se hallan en el *Miserere* y en otros pasajes de la Escritura (pág. 82). A propósito del Lev. 26 nota el carácter temporal de las sanciones, que Dios pone a sus leyes, por la razón de que se dirigen al pueblo, el cual tiene sólo una existencia temporal. Sin duda que sí, pero tratándose de una ley divina, que miraba por la salud del pueblo a lograr la salud de los individuos, parece que esta explicación no es suficiente. La de Santo Tomás es más honda y más radical. La funda en la ley de la economía divina, que se adapta a la capacidad del pueblo israelita, aún escasa para alcanzar y apreciar las sanciones de orden espiritual (Sum. Theol. I, II, q. 99, a. 6).

El segundo volumen comienza con la importante cuestión del censo de Israel. El P. Ubach no acepta la explicación del P. Hummelauer, que cree multiplicadas por ciento las cifras del empadronamiento. Verdaderamente que el método empleado, así aquí como en otros pasajes por el P. Hum. para resolver las dificultades históricas no lo creemos del todo laudable, pero las conclusiones en sí mismas y prescindiendo de la forma de llegar a ellas, tal vez se hayan de mirar de otro modo. A lo menos hay que pesar bien las dificultades, que una interpretación demasiado literal y según el sentido obvio, origina. Sobre estos primeros capítulos el P. Ubach no tiene una observación sobre el carácter religioso, que indudablemente implica así el censo como la forma de asentar el campo. Lo que dice en la pág. 44 acerca de la ley de celosía hubiera deseado yo que el P. Ubach la examinara a la luz de ciertos capítulos de la antigua liturgia que encontrará en D. Martene, *De antiquis ritibus Ecclesiae* t. II, y hubiera reflexionado un poco sobre la razón teológica y sobre todo psicológica en que se fundaban tales medios de inquirir la verdad. Con mucha razón a nuestro juicio, distingue en la narración del capítulo 16 s. dos episodios, la rebelión de Coré y de 250 de los principales de Israel, cuya historia se cuenta en los versículos 1-11, 16-24, 35, y en el cap. 17, 1-15. El motivo era religioso, la reivindicación de los derechos sacerdotales a favor de los levitas. El otro episodio contenido en los versículos 1, 12-15, 25-34, es la rebelión de los rubenitas Datán y Abirón, que no querían reconocer la autoridad de Moisés sobre el pueblo. Para esta distinción, aparte del texto mismo, tenemos los dos pasajes de

Deut. 11, 6 y Sal. 106, 17. Explicando el mandato divino de exterminar a los cananeos (Deut. 7, 1 ss.), la funda en el sólo señorío de Dios y en las ofensas que contra su majestad tenían hechas los pueblos cananeos. ¿No le parece al Padre Ubach, que además de esta razón teológica debe haber otros motivos, que en el orden histórico y humano justifiquen esa ley? Lo cual todavía no nos parece se deba entender en un sentido tan absoluto. Nos extraña la nota del Deut. 9, 1 sobre lo gigantesco de las fortificaciones cananeas y creemos que una consideración un poco relativista no estaría fuera de propósito. Para los hebreos, poco o nada hechos a la guerra, y menos a la guerra de plazas, eran cosa muy grande las murallas de Canaán que tocaban en el cielo, y los guerreros que las defendían eran gigantes, ante quienes parecían langostas los hijos de Israel (Número 13, 34). La pequeña introducción al cap. 12 del Deut. nos sugiere algunas reflexiones. Nos parece que tiene razón el P. Ubach cuando, hablando de la unidad del santuario concluye: «De hecho este es el criterio que Israel siguió en toda la época de los Jueces y de Samuel». Tal vez se deba extender un poco más. Pero le parece que la ley del Lev. 17, 8-9 se debe entender con tanto rigor y que con el mismo la haya podido observar Israel. En su opinión de que el pueblo llegaba a dos millones de personas además de los ganados, ¿cuánto espacio ocuparía en la península del Sinaí esta muchedumbre? No se olvide el P. Ubach, que conoce de visu la región, que los ganados no se alimentaban del maná y que la escasez de los pastos los obligaría a diseminarse mucho. ¿Podrían venir ante el tabernáculo cada vez que deseaban sacrificar una res para su alimentación? El mandato de renovación de la alianza, que se contiene en Deut. 27, 1 ss., cree el P. Ubach que se halla fuera de su propio lugar, que sería al fin del capítulo 11. Así mismo la renovación de la alianza, cuyo prólogo parecen terminar en el cap. 29, da por seguro con el P. Hum. que falta, sin duda por haberse perdido.

Todas estas observaciones de diverso género y que hemos querido hacer para poner a los ojos de los lectores el método del P. Ubach en su obra, servirán, así lo creemos, para poner más de relieve el valor de la obra.

El Pentateuco es, por su antigüedad y por su contenido muy difícil, los problemas de todo género que ofrece son innumerables, y las soluciones, después de tantos estudios, están muy lejos de aquella claridad y certidumbre, que sería de apetecer. El saber dudar es a veces la suma sabiduría y el no ser siempre lógicos con las normas establecidas o el olvidarse de algunos datos importantes es cosa muy humana. Todavía hemos de dar gracias al P. Ubach que con su obra, no obstante el carácter de la misma, vaya abriendo el camino a soluciones claras y definitivas de tantos problemas exegeticos.

De la colección *Altt. Abhandlungen*, que dirige el Prof. Schulz, hemos de dar a nuestros lectores noticia de un comentario sobre el segundo de los Macabeos debido a la pluma del Dr. Const. Gutberlet (1). Merece especial atención no sólo por el valor del libro para la historia religiosa del Judaísmo, sino

(1) Gutberlet Dr. Constantin, Das Zweite Buch der Machabaer. Uebersetzt u. erklart Aschendorf. Verlag. Munster i. W., 1927. Págs. 220, en 4.º, precio 8,40 mk.

por los varios problemas que presenta tocantes a la introducción de la S. Escritura.

El libro comienza por dos cartas dirigidas a los fieles de Egipto. Su autenticidad ha sido puesta en duda, a causa de la oposición que tiene con el libro y además por algunos datos al parecer fabulosos. Pero en esto mismo, replica Gutb., se muestra que la adición no es obra de un falsario, que hubiera atendido más a una cosa que le desautorizaría, y prueba además la fidelidad del autor en reproducir los documentos como le venían a las manos. El autor los añadió a su libro porque venían bien con su propósito, que era recomendar a los judíos de Egipto la conmemoración de la dedicación del Templo. Efectivamente, el libro se divide en dos partes, de las cuales la primera acaba con la purificación del Templo (8, 11), y la segunda con la institución de la fiesta de Nicanor, que sacrilegamente había levantado la mano contra él. Con esto trata de inculcar la importancia del Templo para la vida de Israel, y así mismo la religión y la piedad.

La historicidad del libro goza de poco crédito en los círculos no católicos, parte por sus diferencias con el libro primero y parte por ciertos datos suyos al parecer exagerados. Sobre este punto observa Gutb. que se debe notar el carácter de la obra, tal como el autor mismo nos lo relata en 2, 15 ss. Se propone narrar la historia de Judas Macabeo y de sus hermanos, la purificación del Templo y dedicación del altar, la guerra contra Antioco Epifanes y su hijo Eupator, las maravillosas apariciones del cielo que acaecieron a favor de los valientes que combatían por la Tierra santa, por la Ciudad y por su Templo famoso en todo el orbe. Todo esto que ampliamente historió Jasón de Cirene en cinco libros, se propone él reducirlo a compendio. Y habla luego de la fatiga que para hacer esto se tomó. La naturaleza de compendio se echa de ver en las lagunas que en la narración histórica aparecen. La precisión en las fechas, etcétera, que se exigen de un historiador no hay derecho a exigir las de un compilador. El es como el decorador que supone la casa sólidamente edificada por el arquitecto y atiende luego a embellecerla; así él busca abreviar la historia demasiado larga y pesada, reduciéndola a forma breve y agradable a los lectores. En el prólogo y hablando de la materia del libro menciona el autor las apariciones celestes. No son raras en los historiadores antiguos como presagios de algún grave suceso, y en los libros apocalípticos los encontramos también como anuncios de las extraordinarias intervenciones de Dios. Las que nuestro autor dice que se vieron en Jerusalén al comenzar las luchas civiles, que luego trajeron los males de Antioco, Gutb. las mira como históricas y reales, enviadas por Dios para anunciar los graves sucesos que se avecinaban (página 80). Con mayor razón defiende la historicidad del hermoso cap. 7, en que se narra el martirio de los siete hermanos, ocurrido en Jerusalén o en Antioquía, ya que el relato no determina el sitio (pág. 117). Aún tiene más fácil explicación la mención de la victoria de los judíos contra los 120.000 gálatas, si se tiene en cuenta que las cifras son la parte más insegura de los textos bíblicos por ser la más expuesta a corrupción (pág. 126). La muerte de Antioco es narrada por los dos libros de los Macabeos con circunstancias diversas. ¿Cómo explicar su verdad? Los autores tienen cada uno su fin, y según él escogen de la materia, aquella parte, que dice relación con los judíos. Particu-

larmente el autor del libro segundo demuestra su especial pragmatismo en poner de relieve la protección de Dios sobre su pueblo, el castigo del perseguidor, y sobre todo la santidad del Templo. Para lograr esto recarga los colores de su relato y emplea a veces expresiones que no están exentas de hipérbole, particularmente cuando habla de la insolente arrogancia del rey.

El autor no se deja llevar en esto del odio nacional o religioso, sino del ardiente amor hacia su nación y de justo y amargo sentimiento por la opresión de su inocente pueblo y la profanación de su venerando santuario (pág. 137). La carta del legado romano (cap. 11), goza también de poca estima entre los críticos no católicos, que niegan su autenticidad, la cual, sin embargo, defiende Gutb. con buenas razones (pág. 163). Doctamente propugna contra la exégesis protestante el pasaje del cap. 12 en que se habla de los sacrificios, que Judas mandó ofrecer por los muertos en la batalla para que, libres de sus pecados, tuvieran parte en la gloriosa resurrección (169 s.) La acción de Racias, que se da muerte de una manera arrebatada, por no caer en manos de sus enemigos, es condenada por los exégetas protestantes, que de ella toman argumento para negar la canonicidad del libro. Gutb. la explica y la defiende según la mente de Sto. Tomás, distinguiendo la licitud de la acción en sí misma, del sentimiento con que Racias la ejecutaba. Este sentimiento era bueno, era un sentimiento de amor a la Ley de Dios y de aversión hacia los perseguidores de su pueblo. Por esto al rasgarse el vientre invoca a Dios y expresa su esperanza de que le volverá la vida que se quita por la defensa de su causa. Indudablemente que este sentimiento es laudable y llevado con buena fe a tal extremo es admirable, cualquiera que sea el juicio que sobre la acción de su muerte se forme. Algunos han querido justificar el hecho por la inspiración especial del Espíritu Santo, que Gubt. no admite por no haber en el autor sagrado fundamento para tal afirmación (pág. 205 s.) Otro pasaje muy importante es también la visión de Jeremías, que oraba por el pueblo de Dios. Si pues los santos interceden por los vivos, justo y muy razonable es que éstos rueguen a los santos y les pidan el ejercicio de esa intercesión. Ilógicamente la Confesión Augustana admitió la intercesión de los santos a favor de la Iglesia y rechazó como opuesta a la Escritura la invocación de los santos por los fieles de la Iglesia. Por los puntos que hemos entresacado del comentario de Gutberlet podrá el lector formarse juicio sobre su método de exégesis, enteramente fiel a la tradición histórica y teológica.

Aunque un tanto atrasado, pues data de 1924, hemos de incluir en este boletín el estudio del sac. Priero sobre el libro de Tobías (1). Es un estudio paciente sobre tan hermosa biografía sagrada, en el cual dedica la mayor parte a la crítica del texto, terminándola con una traducción del texto restituído por él como síntesis de sus diligentes trabajos de análisis. Por este análisis y comparación de versiones pretende el Sr. Priero llegar, no sólo a la restitución del texto, sino a los orígenes mismos del libro. Veamos por qué pasos logra lo primero: Tenemos al presente tres textos diferentes, representados por la ver-

(1) Priero (Giuseppe). *Il Libro di Tobia. Testi e introduzioni. Studio filologico critico-analitico, Esegético.* Como (Italia), Tip. editrice Ostinelli di Cesare Nani e C., 1924.

sión de la Vulgata, que S. Jerónimo dice haber hecho de un texto arameo, el código sinaítico, al cual se reduce la *itala*, y los códigos vaticano y alejandrino. Añadiendo a estos códigos que no pasan del siglo IV los testimonios de los Padres anteriores y el de la *itala*, llegamos al siglo II. Y ya en esta época existían dos versiones griegas distintas y un texto arameo distinto también de ambas.

Las citas de la *Didaque* y de S. Pablo (I Tim. 6, 9), que no provienen del griego, nos prueban la existencia de un texto arameo muy difundido en Palestina y del cual procede la Vulgata. ¿De qué época serán las versiones griegas? El autor asegura que sin duda debemos hacerlas remontar al siglo III, a. C., es decir, cuando comenzaba a traducirse el Pentateuco. Pero esas versiones son distintas y sus diferencias prueban dos originales arameos distintos, que tienen que ser anteriores. Esto nos lleva más allá del siglo III. El episodio de Ahicar, que por esta época, vecina a los papiros de Elefantina (s. V), debió de ser introducido en una de las ediciones arameas, nos conduce hasta el siglo V, y ya en él tenemos dos textos arameos procedentes de un original hebreo. Es claro que para hallar éste hemos de subir aún corriente arriba, hasta los comienzos del siglo VII, en que el libro habría sido escrito, en territorio asirio. Desde el siglo IV al siglo VII van diez siglos, y a la verdad que nos parece un poco aventurado atravesarlos por un puente asentado sobre pilares tan débiles. No podemos persuadirnos de que las variantes de los códigos conocidos y, las muy escasas de los SS. Padres, etc., nos den pie para levantar esa torre de inducciones que nos lleva a hacer del libro de Tobías una obra contemporánea de los sucesos, escrita por el segundo protagonista, Tobías hijo.

La historicidad del libro se infiere necesariamente de los principios asentados. Pero con unas y otra no se armoniza bien el plan de un perfecto drama, que el Sr. Priero quiere dar al libro, y que, a la verdad, no nos desagrada. Este plan es como sigue: Prólogo; Acto primero, crisis con tres escenas; Acto segundo, desenlace con ocho escenas; Acto tercero, luz con dos escenas, mas un apéndice. Sin duda que la historia ofrece a la poesía material abundante, pero poner en un libro hebreo del siglo VII un drama tan cabal y perfecto es cosa de maravillar. En la obra del Sr. Priero una cosa creemos de valor positivo y es el estudio de los elementos, que entran en la historia y restitución del texto de Tobías, que, como todos saben, implica graves dificultades. Estas sin duda que tienen su relación con el carácter deuterocanónico del libro, y no se explica bien que un libro del siglo VII, aunque hubiera sido escrito en Asiria, no fuera recibido en el canon, desde luego cuando otros libros protocanónicos que son muy posteriores.

Dos pequeños y hermosos volúmenes sobre los Salmos nos ofrece el Padre Ferruccio Valente (1). El primero es una edición hebrea del Salterio acompañada de una traducción italiana del mismo. El segundo, que forma parte de la colección *Lecture bibliche*, es la misma traducción con anotaciones. La edi-

(1) Ferruccio Valente, M. I. I Salmi. T. I. Testo ebraico e traduzione. Liras 21. T. II. I Salmi: Tradotti dall' ebraico annotati e commentati. (Lecture Bibliche), 2.^a ed. riveduta e corretta. Torino, Società editrice internazionale. Págs. X-340, en 8.^o, precio 11,60 liras.

ción del Salterio hebreo contiene una novedad digna de nota. El autor, partiendo de un principio que nadie pone en duda, a saber, que la puntuación masorítica es relativamente reciente, y, por tanto, no tiene autoridad crítica definitiva, sino la de una tradición literaria, y comprendiendo por otra parte las ventajas que traería para el estudio e inteligencia del texto hebreo una puntuación clara y semejante a la nuestra, ha emprendido la obra que los editores de los textos griegos y latinos han hecho ya con sus códices. Estos tampoco tienen signos de puntuación, o a lo más muy escasos, ni distinción de letras mayúsculas y minúsculas, ni siquiera a veces distinción de palabras. Todo esto es obra de los editores. ¿Por qué no hacer una cosa igual con el texto masorético? Y el P. Valente, con ánimo que corresponde a su nombre, acometió la empresa haciendo aplicación de su sistema al Salterio, esperando que de aquí pase a los demás libros de la Biblia hebrea. Adopta el uso de letras mayúsculas conforme nuestro uso latino, haciendo más grandes las ordinarias, para las vocales se sirve de las semivocales א a, ה e, י i, ו u. Cuando faltan estos signos, se leen las consonantes con una e. A los que objeten que la vocalización resulta vaga e incierta, replica el autor que el hebreo, no menos que las otras lenguas semíticas, usan de grande libertad en la pronunciación de las vocales. Ya San Jerónimo escribía: «Nec refert utrum *Salem* an *Salim* nominetur, cum vocalibus in medio litteris perraro utantur Hebraei, et *pro voluntate lectorum ac varietate regionum eadem verba diversis sonis atque accentibus proferantur*. Haec ab eruditissimis gentis illius didicimus» (Carta 73, Migne t. XXII, 679). Para la puntuación emplea nuestro sistema corriente.

¿Qué hemos de decir de éste proyecto? Indudablemente que no implica ninguna herejía, no digo teológica, pero ni siquiera filológica. Los principios en que el autor apoya su proyecto son bien claros, y los críticos le dan la razón en la facilidad con que cambian la puntuación de las palabras y la agrupación de las letras en palabras distintas. Las ventajas prácticas para el estudio del hebreo, que entre sus dificultades cuenta acaso como principal el sistema de puntuación masorítica, son también claras. El obstáculo vendrá del respeto a la tradición representada por ese sistemamasorético, que implica una primera exposición del texto hebreo. Bien es verdad, que esta exposición no remonta por los miembros de la Gran Sinagoga hasta Moisés, como pretendían los rabinos; y que aquel celo tan extremado por la conservación material del texto no llega tampoco a la época de los autores sagrados; pero todavía, en cosas tan antiguas, poder remontar unos cuantos siglos en la cadena de la tradición literaria, debe pesar mucho en el ánimo de los críticos. Con lo cual no queremos decir que al fin no acabe por imponerse éste u otro sistema semejante, ni siquiera que no deba triunfar.

El segundo volumen del P. Ferruccio es una traducción de los salmos en su primitiva sencillez y sin tener gran cuenta con la puntuación hebrea. Acerca de la poesía hebrea y de la música, las ideas del autor son reducidas y claras. De una y de otra es poco o nada lo que conocemos con precisión; ambas parecen haber sido muy sencillas, sin tiempos obligados en la música, sin número fijo de sílabas o acentos en la poesía, sin rima, sin asonantes. La poesía hebrea consistía más bien en una libre correspondencia del pensamiento, que se desenvolvía en dos modos paralelos (p. v.) Cada uno de los cinco libros indica

una colección independiente. La primera colección debe corresponder al primer libro; con los salmos que quedaron fuera y otros que se fueron escribiendo después se formó la segunda, y así la tercera, la cuarta y la quinta. Hay pues varios coleccionadores, cinco, fuera de los pequeños grupos que entraron íntegros en las colecciones mayores, que hoy son los libros. Entre los coleccionadores deben contarse Esdras, Nehemías y Judas Macabeo. El último compilador del Salterio debe ser posterior a la versión griega, de lo cual sería una prueba la distinta enumeración de los salmos en hebreo y en griego.

La traducción italiana corresponde bien al juicio que de ella emite el autor en su prólogo. Acaso a veces fuera bueno que no se atuviera tanto al texto masorético; y prefiriera las lecciones de los LXX. Sus notas no son un comentario, pero ayudan bien a la inteligencia del texto. Entresacaremos algunos pasajes, que a nuestro juicio tienen valor especial para apreciar los principios hermenéuticos del autor. «El salmo II es de David; es mesiánico y profético. Aquí el Ungido significa sobre todo el Cristo, el Mesías. Pero no debió haber faltado a David una ocasión para dictar este salmo, ocasión a la cual él miraba tal vez únicamente. Debe pertenecer a los últimos tiempos de David cuando dejó el reino a su hijo Salomón, que sería el ungido, y los pueblos antes sometidos creyeron poder aprovechar la ocasión para sacudir el yugo». Y luego: «Entre los hebreos, cuando se creaba un rey se le ungía con aceite; aquí no parece que se trate de un rey cualquiera, sino del Ungido al cual Dios puede decir: «Tú eres mi Hijo y hoy te he engendrado». «Puede ser que David (el escritor), quisiese hablar de su propio hijo; pero Dios (el inspirador del poeta), quiso dar a la expresión un significado más sublime» (pág. 3). Y sobre el salmo 16, que los primitivos cristianos atribuían a David y aplicaban a Jesucristo, tiene esta nota: «*No abandonarás mi alma, etc.* Referir estas palabras materialmente al salmista, suponer que él esperase no descender a la corrupción del sepulcro, es suponer demasiado: es la fe en la resurrección lo que aquí brilla. Además, directamente no se pueden aplicar sino a Jesús resucitado, aunque el poeta tal vez no mirase en las expresiones *alma mía y tu santo*, sino a sí mismo» (pág. 26). Mas claro sobre el salmo 22: «Quien conozca por el Evangelio la historia de la dolorosa pasión de Cristo no puede menos de sentir profunda emoción con la lectura de este salmo. Hebreos y Romanos en torno del patíbulo de la víctima divina repiten los hechos y los gritos que se leen en este canto: Jesucristo mismo habla por las palabras de angustia que brotan del afligido e inspirado salmista. Ciertamente que David debió sentirse presa de graves vejaciones, cuando prorrumpió en tales clamores... ¿pero pudo haberle sucedido todo cuanto dice? De repente el salmo nos traslada a otro campo, al campo de la gloria y de la grandeza: David no podía pensar ni decir de sí todas estas cosas. ¿Es esto efecto del elevado lirismo, de la inspiración poética? Pero ¿y el ver realizado lo que él anuncia? ¿No es más fácil admitir la inspiración divina de aquél que ve claramente los más lejanos sucesos, a los cuales quería poco a poco preparar la humanidad? Pero ¿David tenía conciencia de esta inspiración? En los últimos días de su vida, al recitar sus salmos, ¿no se daría cuenta de que decían alguna cosa que no era de su cosecha? Creemos que sí. En efecto, leemos en Samuel (2 Sam. 23, 2), que David dijo de sí: El espíritu del Señor habló por mí, y su palabra fué en mis labios. Han debido ser sucesos muy dolorosos para David los que le han

dado ocasión de llorar y esperar en este salmo; nosotros los adivinamos en la rebelión de Absalón (2 Sam. c. 15-18, cfr. Sal. 69), hechos dolorosos para su dignidad de rey y para su corazón de padre» (pág. 39). Estos pasajes y algunos más que pudiéramos copiar nos muestran una idea poco precisa de la ilustración profética de que el salmista gozaba, aunque por otra parte manifiestan que el autor siente ciertos hechos que resaltan en los salmos. El mesianismo se difunde por todo el Antiguo Testamento, algo así como se difunde por el Nuevo, pero en muy variados matices; se halla como encarnado en la historia de Israel y en la vida de sus fieles, más aun de sus profetas, pero de muy diversas maneras, y el definir el modo propio de cada caso, no es siempre cosa fácil, ni apodícticamente demostrable. Mas para tentarlo con esperanza de éxito es preciso comenzar por el estudio de la profecía, que Sto. Tomás nos dejó trazado en la Suma. A pesar de estos defectos, la obrita del P. Ferruccio, que ya ha tenido en Italia muy buena acogida, es digna de elogio y puede contribuir mucho al conocimiento de los cánticos sagrados, que la Iglesia canta diariamente.

Una obra, sin duda más laboriosa, es la del prof. de Eichstätt, Fr. Wutz, sobre la restitución crítica del texto de los Salmos (1). El principio en que esta labor se funda es el siguiente: Es cosa sabida que Orígenes, al planear sus famosas Hexaplas, puso en la primera columna el texto hebreo en caracteres hebreos y, en la segunda, el mismo transcripto en caracteres griegos. Esta transcripción no fué obra de Orígenes; era cosa más antigua. Wutz asienta como principio que esta transcripción fué la que sirvió de tipo para la traducción griega de los LXX y así mismo para la primitiva versión siríaca. La versión de los LXX representa, pues, un original hebreo anterior al actual, que es una edición trabajada por los masoretas. El original del siríaco es más reciente y más influido por el masorético. Ahora bien; un medio para corregir los pasajes dudosos del Salterio será el texto de los LXX, el siríaco y hasta la antigua versión latina hecha sobre los LXX. En los pasajes dudosos, la transcripción griega del hebreo nos puede dar el verdadero texto o explicar la causa del error y sugerir la verdadera lección original. Para huir del subjetivismo en que incurren con frecuencia los críticos demasiado amigos de conjeturas, Wutz no quiere aceptar corrección alguna del texto que no tenga su explicación paleográfica, por ditografía, haplografía, etc. Después de una larga introducción sobre los elementos de su estudio, que hemos indicado, hace la aplicación a todos los salmos. A dos columnas imprime la versión latina de la Vulgata y el texto hebreo; luego viene la versión alemana con las correcciones logradas por el autor mediante la aplicación de sus principios. Estas correcciones son justificadas en las notas que siguen a la traducción alemana. La crítica nos parece bastante conservadora, y, en general, apoyada en las versiones griega y siríaca. Las correcciones, por ejemplo, del salmo II, vienen a acomodarle totalmente el texto griego. No tanto en el salmo XLV. En el v. 7 la palabra *Deus*, que sin duda constituye una dificultad no pequeña, convierte el *Elohim*

(1) Die Psalmen textkritisch unter sucht. Págs. LXI-472, en 4.º, 1925. Kösel Münschen. Precio 27 mk.

actual en un *Jahvé* primitivo, como ocurre precisamente en el v. 8, y *Jahvé* con la sola mutación de puntos en *será*. Esto es posible, muy probable, pero siempre queda lugar para las apreciaciones subjetivas. El v. 3 del salmo CX lo traduce así: «Contigo estuvo el principado ya desde el día de tu nacimiento; con ornamentos santos te ungió luego por rey». No es cosa fácil dar un juicio definitivo sobre una obra como ésta, pues no se trata de solos principios teóricos, sino de aplicaciones prácticas. Pero debemos dar gracias a los doctos que, como Wutz, consagran sus vigiliass a una labor tan ímproba cual es esta de la crítica textual. Gracias a sus continuos esfuerzos los textos antiguos se aclaran y podemos luego gustar sin tanto trabajo la dulzura de la verdad.

Don Eduardo Felipe Fernández, el animoso fundador y director de la «Revista española de estudios bíblicos», acaba de dar a la luz pública un estudio histórico, crítico y bibliográfico, titulado *El Salterio de David en la cultura española* (1).

Dada la naturaleza poética y variada de los salmos y el uso que de ellos hace la Iglesia, no es de extrañar que sea el libro más leído y más comentado de la Sagrada Escritura, y por tanto el que haya dejado más rastros de sí en la cultura española, sobre todo si se tiene en cuenta el carácter eminentemente religioso y católico de nuestra cultura. No sólo los exégetas de profesión, pero también los predicadores, los ascetas, los místicos y los poetas encontraron en el Salterio materia abundante y apropiada en que ejercitar su piedad, su elocuencia y su ingenio poético. El Sr. Fernández ha investigado los archivos y las bibliotecas, y nos ha hecho el recuento de todos cuantos autores españoles han tratado de los salmos sin omitir los primeros escritores católicos, ni los gramáticos y exégetas judíos medievales, dándonos de muchos de ellos ejemplos muy hermosos de traducción métrica. El mismo autor confiesa que la obra no está terminada. Obras de este género exigen tiempo para dar a las felices casualidades ocasión de manifestarse. A la labor del Sr. Fernández, a quien, dados sus estudios, fuera desatino pedir más de lo que nos ofrece, se necesitaría añadir la labor de un exégeta, que juzgase, según los principios múltiples de la crítica y de la hermenéutica el valor de los exégetas y traductores. Sería ésta la obra completa y de gran provecho para mostrar la recta senda de la exégesis, a la vez científica y teológica, que ambas cosas debe tener para ser perfecta.

El presbítero salesiano, J. Mezzacasa, que para obtener el grado de Doctor en S. Escritura había presentado ante la Comisión Pontificia Bíblica un estudio sobre la versión griega de los Proverbios, ofrece ahora al piadoso público italiano una versión del mismo libro acompañada de anotaciones (2). Una breve introducción nos da cuenta de los proverbios en la literatura hebrea, de Salomón como autor de proverbios y de la formación de este libro, que lleva el

(1) Fernández de Castro, *El salterio de David en la cultura española*, 180 págs., en 4.º Madrid, 1928. Ptas. 10.

(2) Mezzacasa Giacomo. *II Libro dei Proverbi di Salomone*. Tradotto e annotato, págs. XVI-138, en 8.º Torino, Società editrice internazionale. Precio 4 liras.

nombre del Rey sabio. La Escritura habla de su ciencia y de los miles de parábolas o proverbios que profirió, de los cuales pereció la mayor parte. Tenemos, sin embargo, motivos para pensar que la mejor parte se ha salvado, recogida devotamente por los sabios de Israel y enriquecida con otras más. Nota el autor después del último título: «Aun estos son proverbios de Salomón, que coleccionaron los hombres de Ezequías» (25, 1), hay un cambio no sólo en el lenguaje y estilo, sino en el ambiente y colorido local de proverbios. Se habla en ellos de poderosos rapaces y opresores de los débiles, de soberanos y ministros malvados, violentos y faltos de inteligencia, se deploran las infracciones de la Ley, la falta de visiones proféticas, el respeto humano, la usura, cosas todas que cuadran mal con el florecimiento de la nación en el primer siglo de la monarquía. Cuatro son los grupos que el autor cree propios de Salomón: 1) El poema, 1-9; 2) Las sentencias, 10-15; 3) Sentencias, estrofas y poemas (16-24); 4) Comparaciones y sentencias (25-27). Quedan aún algunas colecciones menores de origen diverso. El orden de éstas no es igual en el hebreo y en la versión griega. La colección se atribuye a la época de Ezequías, aunque bien pudiera ser algún tanto posterior. La versión griega está hecha en Egipto, y el traductor conocía bien el hebreo y el griego. Se comprende que haya ejercido gran influencia en las versiones posteriores sin excluir la de S. Jerónimo. La versión italiana de Mez. está bien hecha, y la impresión, con la claridad en la distinción de los argumentos, contribuye a que la lectura sea agradable y clara. Las notas son breves, y eruditas, que ayudan a comprender el sentido de las sentencias expresadas frecuentemente en lenguaje figurado.

El nombre del canónigo lateranense, P. José Ricciotti, es ya conocido de nuestros lectores. Hoy debemos presentarles un nuevo libro suyo, *El Cantar de los Cantares*, con introducción y comentario, que mereció ser premiado por la Academia de la Crusca (1). Las introducciones al Cantar de los Cantares suelen ser largas, y no sin razón, pues se trata de un libro singular, cuya naturaleza y leyes de expresión necesita amplias aclaraciones. El autor, partiendo del supuesto evidente de que este libro es un libro de amor, busca en la literatura árabe, antigua y moderna, ejemplos de ese género, que sirva de término de comparación. Y a la verdad, que en su colecta los hay muy hermosos y muy apropiados para dar una idea de la forma literaria de nuestro libro sagrado. Además el autor ha tenido la feliz idea de anotar al margen de algunos los pasajes paralelos del Cantar de los Cantares para mejor ilustración del asunto. Es extraño que este estudio le haya hecho olvidar las solemnidades nupciales antiguas y modernas de Oriente, que son la ocasión más ordinaria de tales cánticos, y un elemento importante para la plena inteligencia del libro.

La exposición de los sistemas de interpretación ocupa, como de ordinario, una buena parte de la introducción. El autor refuta el sistema naturalista hoy en boga y, apoyado en la tradición y en múltiples ejemplos de la literatura amorosa, sostiene el sistema alegórico. Una cosa nos extraña en esto, y es que acu-

(1) Ricciotti Giuseppe, can reg. later. II Cantico dei Cantici. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento. Opera premiata dalla regia Academia della Crusca., págs. 302, en 4.º

diendo a las autoridades hebreas, no tenga en cuenta las de los SS. Padres. ¿Será porque los Padres, aunque alegoristas en principio como los judíos, no concuerdan con la idea del autor, como no concuerdan con la de otros modernos, v. gr., con el P. Jüon? Sin embargo, en nuestro sentir es la sentencia más aceptable. La idea alegórica la encontramos en el A. T. aplicada a las relaciones entre Dios e Israel, sea en la época histórica, sea en la deseada edad mesiánica. Los Padres ven en el Cántico el epitalamio de Cristo y de la Iglesia, y reduciendo las cosas a la mentalidad del A. T. parece que se debe considerar el Cántico como un poema de amor entre el Mesías e Israel, y como un compendio de todos los vaticinios mesiánicos expresados en forma de cánticos, como los que en las bodas se cantaban en elogio de los novios. De otro modo resultaría extraño de una parte el optimismo del poeta en juzgar a Israel de tan diferente manera que los profetas, y luego el presentarnos al Esposo bajo los rasgos de Salomón, el hijo de David, y, por tanto, el tipo obligado del Mesías.

La cuestión del autor es tratada con brevedad. Primeramente el título no tiene autoridad, por cuanto es un simple artificio literario que se halla en la literatura hebrea extrabíblica y en la Biblia misma, y precisamente en libros atribuidos a Salomón. Por ejemplo, la Sabiduría, que lleva el título de Salomón, siendo una obra escrita en griego muchos siglos después del Rey sabio. Igual acaece con el Eclesiastés, que los críticos, tanto independientes como católicos, convienen en negar a Salomón, considerando su atribución un simple artificio literario. El problema, pues, del autor del Cántico se ha de resolver por razones de crítica interna. Y estas nos muestran en el libro, igual que en el Eclesiastés, gran número de aramismos y palabras de origen persa. Aun la gramática es de época tardía. Otro argumento fuerte está tomado del tema y de los materiales que forman el Cántico, los cuales tienen su origen en los profetas, y por tanto ha de considerarse posterior a ellos. Finalmente, el artificio un tanto refinado del libro indica una época posterior al destierro. En los anteriores era la literatura más sencilla y espontánea. Señalar la fecha precisa es difícil. Fundado en diversas consideraciones parece probable que la composición del Cántico venga a caer entre el 400 y el 330 a. C. La exposición, que constituye la substancia de la obra, está basada sobre la versión correcta del texto Sagrado, según los principios indicados de su alegorismo histórico. Por necesidad la principal parte se ha de consagrar a explicar el artificio poético del libro. De paso el autor pone de manifiesto lo fundado de la interpretación alegórica y hace las aplicaciones a los sucesos históricos de Israel, que cree ver aludidos en el Cántico. En suma, la obra del P. Ricciotti es un hermoso trabajo sobre el Cantar, considerado desde el punto de vista crítico y literario, que sin duda contribuirá a hacer conocer y estimar estos aspectos del libro sagrado y preparará los ánimos para la inteligencia superior del mismo.

En la colección *Die heilige Schrift des Alten Testament* de Bonn, publica el Prof. Goettsberger el comentario de Daniel (1). Las dificultades del libro

(1) Goettsberger, Das Buch Daniel (Die Hlg. Schrift des A. T. VIII, 2), págs. 104, en 4.º, mk. 3,50. Bonn, Hansteins, 1928.

radican en un punto, que es el de su autenticidad, y ligado a éste, el de su historicidad. Según el sentido obvio del libro, Daniel fué llevado a Babilonia en la primera cautividad, el año tercero del rey Joaquín (605), siendo aún joven. Introducido en la corte babilónica con otros compatriotas, vino a alcanzar gran influencia, que conservó hasta el fin del imperio neobabilónico y después en el imperio persa. En su libro hay dos cosas que distinguir, la histórica y la profética. La primera contiene una serie de episodios de la vida de Daniel, los cuales todos se ordenan a realzar la religión y la piedad que Daniel profesaba, y la excelencia y poder de Jahvé sobre los dioses caldeos. La segunda consta de varias visiones, unas de Nabucodonosor o Baltasar, explicadas por Daniel, y otras de Daniel mismo. Todas estas visiones tienen un marco histórico común y su término general es la persecución de Antioco Epífanes. Estas visiones se distinguen de todas las de los profetas en un rasgo muy importante. Las de éstos están como encarnadas en el ambiente histórico de los mismos; las de Daniel van más allá, llegan hasta Antioco, pero sin pasar de él. Es notable desde este punto de vista la última visión que abarca los capítulos X-XII, y sobre todo el capítulo XI, que en forma profética parece un capítulo histórico de las relaciones entre Siria y Egipto, para venir a terminar en la persecución de Antioco. En la sección histórica parece a primera vista que el narrador (que habla de Daniel en tercera persona) tendía a levantar el espíritu de los cautivos y sostener su fe en aquel ambiente pagano en que vivían; pero en realidad esto puede convenir también a la época de Antioco, en que la lucha con el helenismo era un peligro no menor que el de Babilonia. Las mismas visiones, aun las de Nabucodonosor, parecen estar escritas para sostener a los fieles en sus combates por la fe durante la época macabea.

La comparación de estas visiones con el capítulo I del libro I de los Macabeos, que Goett. omite, confirma aún más esta idea. ¿Cuál es la solución que el autor da a estos problemas, que son la base para determinar la significación del profeta y de su libro en el plan de la revelación antigua? Goett. se muestra muy respetuoso con la tradición acerca de la persona de Daniel. Sobre la autenticidad del libro, considerando de una parte las dificultades históricas y críticas del libro, escrito en tres diversas lenguas (hebrea, aramea y griega), a pesar de no ser muy extenso, parece inclinarse a la sentencia de algunos exégetas católicos, que admiten un escrito del profeta, de nuevo refundido y adaptado a las circunstancias en que se encontraban los fieles en la época macabea. En esta sentencia acaso vengan a naufragar el carácter profético de la descripción de los varios imperios, que van apareciendo en el mundo, pero no la esperanza mesiánica, que es el objeto principal de los vaticinios proféticos, y que el profeta, a semejanza de los otros videntes, ve brillar al término de su horizonte histórico. Esta esperanza parece referirse a la restauración macabea, no de otro modo que en la segunda parte de Isaías, en Jeremías, en Ezequiel, etc., parece confundirse con la vuelta de la cautividad. En fin, el comentario de Goett. no es la obra definitiva sobre Daniel, pero sin duda que contribuirá mucho a su solución. En algunos puntos de exégesis, independientes del punto fundamental, creemos que el autor se muestra demasiado indeciso y aferrado a lo que pudiéramos llamar cronología tradicional en la interpretación de las profecías.

H. Gunkel ocupa un puesto visible en la exégesis independiente alemana. Conocer sus ideas sobre el A. T. es conocer las de un maestro, es conocer una corriente de la exégesis escrituraria en Alemania y en los países que viven bajo su dependencia espiritual y científica. El pastor Dallas ha publicado una serie de estudios de Gunkel sobre varios puntos del A. T., que pueden darnos a conocer las ideas de este autor (1). El primero lleva por título: *¿Qué es lo que nos queda del A. T.?* Comienza notando el cambio que la ciencia del A. T. ha introducido en las nociones antiguas sobre los libros sagrados, tocante a los autores de los mismos, a su valor histórico, etc., estableciendo luego el principio racionalista de que la ciencia considera la literatura hebrea como la de los otros pueblos y la estudia según el mismo método.

¿Qué valores tiene para nosotros el A. T.? Muy grandes, responde Gunkel. El principal es su valor religioso, ya que sin él es imposible explicar los orígenes del Cristianismo. Este es sin duda más perfecto que el mosaísmo; pero no se debe olvidar que Jesús nació en el pueblo judío, vivió y se educó en él, sin que recibiera la más pequeña influencia griega. Igual se debe decir de S. Pablo y S. Juan, en quienes las influencias griegas son superficiales. En la religión está la grandeza verdadera de Israel, superior a la de todos los antiguos imperios de Oriente.—Un breve estudio de los problemas de historia literaria hebrea muestra cómo no es posible escribir la historia de esta literatura. Primero, porque una buena parte es anónima, y segundo porque es imposible fijar su cronología. Lo único que cabe es el estudio de los *tipos literarios* y su evolución. Como ejemplo de éstos añádese luego un estudio sobre el tipo literario que representa el final del profeta Miqueas.—La religión de los salmos es la aplicación de los principios establecidos en el artículo primero sobre el valor religioso de Israel. La clasificación que hace es muy aguda, así como muchas observaciones sobre cada uno de los grupos.

Todo esto, inaceptable como el autor lo presenta a causa de los principios racionalistas que lo informan, puede ser a lo menos en parte aprovechable para el estudio del elemento humano de la Escritura. No hay que olvidar que el espíritu divino de ésta se halla encarnado en un cuerpo humano. Este cuerpo es el alma misma y la cultura de Israel y de sus profetas, la vida del pueblo elegido, que la revelación debía informar y elevar poco a poco hasta prepararla para recibir el Evangelio. Para el estudio de todo este elemento material histórico, nunca para el estudio de la verdad divina que niegan o que son incapaces de entender, pueden ser de provecho estudios como estos de Gunkel, si los lectores están preparados para la lectura de los mismos.

Entre la Historia sagrada de Israel y la Historia evangélica hay un período, que se reduce a la misma Historia sagrada y es la historia del Judaísmo. En el lenguaje histórico significa esta palabra la vida y el pensamiento de Israel en los postreros siglos de su historia nacional, que son el remate de su desarrollo histórico como pueblo escogido para preparar los caminos del Mesías, y que al mismo tiempo forma el ambiente histórico en que nace y se desenvuel-

(1) Gunkel Hermann, *What remains of the Old Testament and other essays*. Transl. by The Rev. A. K. Dallas M. A. Págs. 186, en 8.º New York, The Macmillan Co. 1928.

ve el Evangelio. Este estudio es importante por dos conceptos: el primero, por esta última significación del Judaísmo de ser el medio en que el Evangelio nace y se desenvuelve. Es imposible entender las narraciones evangélicas, los discursos del Señor, ni las epístolas apostólicas sin conocer el pueblo israelita, su régimen político, su vida social, religiosa, económica. Además, la escuela histórica, que a toda costa se propone explicar los orígenes del Cristianismo por el concurso de las causas históricas que rodearon su nacimiento y su desarrollo, exige el conocimiento de estos elementos históricos en quien aspire a defender la verdad del origen divino de la revelación cristiana. Estos preámbulos servirán para dar a los lectores una idea de la significación que tiene en la exégesis bíblica la obra de Schlatter, prof. de Tubinga, *Historia de Israel desde Alejandro M. hasta Adriano* (1).

Se divide en dos partes, el Judaísmo bajo el imperio de los griegos, y el Judaísmo bajo el imperio de Roma. Abarca el primero la difusión de los judíos entre los gentiles, o sea lo que en lenguaje histórico significa la *Diáspora*, en la que se desarrolla el espíritu comercial de los judíos y los mutuos sentimientos de judíos y gentiles. Estos sentimientos de aversión nacen de la tendencia judía al aislamiento de los gentiles. Pero la Diáspora reconocía a Jerusalén como centro de su nacionalidad y de su vida. Viene luego la nueva forma de vida religiosa de Israel, su vida literaria, junto con el origen y desarrollo de las varias corrientes de cultura y de vida religiosa que en el pueblo dominaban, según los testimonios de la literatura sagrada, apócrifa y profana. Llega este período hasta mediados del siglo I, a. C., en que se apoderan los Romanos de Jerusalén y alcanza Herodes el trono de Palestina como súbdito de Roma. Es el período más importante, aunque históricamente no se puede entender sin el precedente. El gobierno de Herodes engendra nuevas corrientes de ideas y sentimientos, unos directamente y otros por reacción contra los primeros. En medio de esas luchas de herodianos, fariseos, saduceos, celotes, etc., predica Jesucristo el Evangelio, nace y vive la Iglesia cristiana, hasta que el cumplimiento de los vaticinios de Jesucristo trae la ruina de la nación y de su centro religioso. Con esto la Iglesia se desliga totalmente de la Sinagoga y emprende su vuelo franco a la conquista del mundo pagano. Para esto cuenta la Iglesia con un elemento importante, que son los prosélitos del Judaísmo, en la Diáspora como nos lo muestra la historia de los Hechos. La vida de Israel desde este suceso y la sublevación contra el Imperio en la época de Adriano no tiene importancia especial para la historia del Cristianismo. Tal es el tema que Schlatter nos narra en su obra con espíritu objetivo, con orden y claridad y buen conocimiento de las fuentes históricas.

NUEVO TESTAMENTO

Los críticos como hombres tienen sus preferencias. Y tratando de resolver el grave problema de los orígenes cristianos y el consiguiente del valor del

(1) Schlatter D. A., prof. in Tubingen. Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian, 3.^a neubearbeitete Ausgabe, 1925, págs. 458, en 4.º Calver Vereinsbuch. Stuttgart. Precio 9 mk.

Cristianismo, necesitan hacerse un sistema que al mismo tiempo les dé la solución del problema religioso. El *privilegio del libre examen*, que el Protestantismo concede a sus adeptos, lleva consigo esta pesada carga de buscar por sí mismo la verdad de Dios, que sea norma de la vida, so pena de vivir sin orientación ninguna. J. Cadbury ha consagrado un libro al tercer Evangelio y a los Hechos, sin duda en orden a la solución del problema religioso. Las conclusiones finales del libro quedan un poco indefinidas, pero el plan de la obra y su desarrollo merece nuestra atención. Comienza nuestro autor por ponderar la unidad de estos dos libros, que en buena lógica nunca debieron estar separados. Son dos volúmenes de una misma obra, escritos por un mismo autor, que por convención se acomoda a llamar Lucas. El Evangelio es el de más rica información sobre la persona de Jesús; los Hechos tienen aun más interés para los orígenes cristianos, puesto que no tenemos otras narraciones paralelas sobre el argumento que tratan. La obra que Cadbury nos ofrece sobre estos dos libros no será una introducción, ni una apología, ni un comentario; pero cree que en último término será una obra de edificación. Veamos cómo. Cuatro son los factores que entran en la composición de una obra histórica. El primero es el *material histórico* de que el autor dispone: experiencias personales, documentos escritos, tradiciones, etc., en todo lo cual es preciso considerar la relación que guardan con los sucesos que narran y el grado de perfección con que los reproducen. El segundo son los *medios convencionales de concepción y expresión*. Cada época literaria, y cada lengua, y cada pueblo tiene su especial modo de concebir, y manifestar lo que ha concebido, y este modo es convencional, es decir, es algo subjetivo. Se distingue de la materia histórica, que envuelve y es preciso tenerlo en cuenta, para no identificar dos cosas que son distintas. El tercer factor lo constituyen las *condiciones individuales del autor*, en lo cual entra su temperamento psicológico, su educación, etc., que grandemente pueden influir en el modo de concebir y expresar el material histórico. Finalmente, el cuarto factor es el *propósito*, que conscientemente intenta conseguir el autor, para lo cual necesita seleccionar los materiales y ordenar su narración en armonía con su mismo propósito. El autor va estudiando cada uno de estos puntos en los dos libros referidos, ilustrando su análisis con ejemplos tomados de la literatura clásica.

¿Cuáles son las conclusiones de todo este largo estudio de análisis? A dos las podemos reducir. La primera mira a la persona del autor. Sobre ella nuestro escritor no se atreve a resolverse por una ni por otra parte. La tradición de los Padres está basada en una inducción, la cual tiene su apoyo en los datos de los Hechos, sobre todo en los pasajes «nosotros», y en las epístolas de la cautividad. Pero tales datos no son seguros, pues los pasajes de referencia podrían no ser del autor del libro, sino del autor de las fuentes aprovechadas por él, y las epístolas alegadas no es seguro que hayan sido escritas en la circunstancia histórica en que se terminan los Hechos. Sobre la duda acerca del autor no se puede edificar cosa sólida acerca el valor histórico del libro. Los cuatro puntos que él estudió en su libro, como factores que entran en la composición del libro afectan sin duda a su valor histórico; ¿pero en qué sentido y en qué grado? Tampoco se atreve a resolverlo. Y ante la lucha entablada entre los críticos por y contra la historicidad de los Hechos, alegando unos los errores en

que incurre y probando otros la inanidad de esas objeciones y los argumentos que abonan la credibilidad de Lucas, tampoco Caddb. se resuelve a tomar las armas por una o por otra parte. En este estado de ánimo una cosa es para él segura: que el Evangelio tercero y los Hechos han pasado a la historia como un hecho histórico, y constituyen un hecho inalterable como cualquiera otro (361). Pero ¿qué vale este hecho de carácter puramente literario sin la certeza de los hechos que el autor de esas obras nos narra? Sin duda que poco, muy poco. Con eso no hay para resolver el grave problema de los orígenes cristianos, ni para trazarse la norma de conducta que hemos de adoptar respecto de Jesucristo y de su obra. En fin, que la fe protestante, que busca apoyo en la crítica, lleva a la duda, para venir luego a parar a la negación. Después de invocar la asistencia del Espíritu Santo para desoir la voz de la Tradición y de la Iglesia, acaban por negar al mismo Espíritu que da testimonio de Jesucristo.

Muy diferente en el plan, aunque semejante en los resultados, es el libro Benjamín W. Bacón, titulado *La Historia de Jesús y los orígenes de la Iglesia*. El autor es conocido en Norte-América como un partidario resuelto de la escuela liberal y lleva publicados varios libros inspirados en esos principios. *La Historia de Jesús* es una serie de conferencias, que en diversa forma dió el autor en varios centros de Estados Unidos y que al fin han venido a cristalizar en este libro. El objeto principal que en él se estudia es la tradición evangélica de Pedro representada por el Evangelio de Marcos. No nos detendremos a exponer el plan que el autor desarrolla en su estudio; no lo creemos de provecho para nuestros lectores. Pero sí indicaremos el punto de partida de la investigación de Bacón y la conclusión de la misma. Haciendo alusión al calificativo de *Edad de la duda* que el Dr. van Dyke daba al fin del pasado siglo, dice así: «Nadie, creo yo, sostendrá que la última generación de los doctores cristianos, liberales y conservadores, hayan logrado disipar esa edad de duda. Aquéllos, cuyas dudas han podido ser disipadas por las clamorosas afirmaciones de la autoridad dogmática, han tenido que refugiarse mucho tiempo ha en la infabilidad del Romanismo o del Biblismo. Pero si el Cristianismo ha de ser salvado sólo por transformación de una religión del Espíritu en una religión de autoridad, su causa está perdida. La autoridad tiende cada vez más rápidamente a su declinación. Sólo la superstición y la degeneración siguen esta vía. La religión del porvenir debe ser la religión del Espíritu, o vendrá a ser un mero refugio de los pobres de espíritu» (pág. 4 s.)

Por este comienzo podremos entender cuáles son las doctrinas del autor sobre el Cristianismo y cuáles son las ideas directrices de su libro. ¿Qué valor tiene el Nuevo Testamento y en especial el evangelio de Marcos, testigo de la tradición de Pedro sobre Jesucristo? Pues sencillamente, ponernos en contacto con el Espíritu de Dios, que estaba en Jesús. Los hechos y las sentencias de Jesucristo nos dicen de qué Espíritu somos, nos enseñan a amar, a confiar y a unirnos al Padre Celestial. La labor del crítico es mostrar el curso de los sucesos, a los cuales es debida nuestra religión. Esta historia podría ser el fundamento de la fe religiosa. Pero esto es su aspecto exterior. Para ver el conjunto era preciso la visión de un Pablo y conocer, no solamente lo que Jesús y sus discípulos hicieron, sino lo que Dios hizo por ellos. La fe cristiana,

ahora como siempre, es la vida eterna causada por el contacto efectivo con el Espíritu de Dios. Esta es la religión. Y ella está firme o declina, según que se nos comunique este Espíritu. La enseñanza de los sabios o de los buenos es un apoyo; pero la vida eterna nos ha de venir de la unión de nuestra alma con Dios. Si aceptamos la historia de Jesús y los comienzos de la Iglesia como un evangelio real, como un mensaje de paz de parte del Dios de nuestros espíritus, veremos con Pablo que en la persona y obra de Jesús, Dios reconcilió al mundo consigo. Y los que tengan ojos para ver esta gloria de Dios en el rostro de Jesús sentirán que el Espíritu de Dios mismo da testimonio a su espíritu de que son hijos de Dios (pág. 323 s.) He aquí la suma de toda la revelación y de toda la teología liberal. Si ahora preguntamos qué realidad objetiva tienen ese Dios y su Espíritu, esa vida eterna que tanto nos predicán, hallaremos que no se diferencia un punto de la ilusión engañosa que Brown nos ponía como principio de toda la vida religiosa en la humanidad.

Los nuevos programas de instrucción pública italiana imponen el estudio de la religión y la lectura de las epístolas paulinas. Esto ha dado pie a la publicación de varias antologías escriturarias. El P. Ré ha dado a luz con este fin una traducción completa de las epístolas de S. Pablo. A una introducción sobre la vida del Apóstol y sus escritos, breve para la materia, pero completa para el fin del libro, ofrece a los estudiantes de Italia las catorce epístolas precedidas de una breve introducción especial y traducidas en forma lisa y clara, a la vez que ajustada al pensamiento de S. Pablo. Teniendo en cuenta los lectores a quienes va destinada no se atiende con tanto rigor a la forma del Apóstol, que a veces resultaría oscura; pero, dueño del pensamiento de S. Pablo, lo expresa en forma fiel y clara, teniendo en cuenta que las palabras son por el pensamiento. No sólo los estudiantes, todos los que amen la lección sagrada, tan llena de espíritu como están las epístolas del grande Apóstol, leerá la obra del P. Ré con placer y con fruto.

En la hermosa colección *Bib. cath. des sciences religieuses*, que cada día se va enriqueciendo con nuevos volúmenes, ha dedicado el prof. del Inst. católico de París, A. Tricot un volumen a San Pablo. En el pequeño tamaño que tienen los volúmenes de esta colección no era posible que el autor hiciera una obra original sobre la vida del grande Apóstol, ni que fuera a discutir tantos problemas y tantas opiniones como se han emitido en los tiempos modernos sobre la persona y la obra de S. Pablo. En forma muy ordenada, clara y compendiosa, a propósito para el fin de divulgación que la Biblioteca persigue, nos da la narración de la vida y ministerio del Apóstol, y del ambiente en que se crió, educó, y desenvolvió luego las energías de su singular naturaleza y las nuevas fuerzas con que luego le enriqueció la gracia. Opiniones singulares no las expone, y entre las que se defienden por los escritores católicos escoge con tino las que parecen más razonables y más fundadas. Entre éstas cuenta el cumplimiento del propósito del Apóstol de venir a España, después de su libertad (pág. 171). El último capítulo, titulado «el genio de S. Pablo», termina con estas palabras: «Pablo había nacido para ser un celotes del género de aquellos que murieron sepultados entre las ruinas del Templo de Jerusalén, o que

se mataron unos a otros en la fortaleza de Masada, antes que caer en poder de los Romanos; pero la gracia de Cristo hizo de él el apóstol más ardiente y más grande de la nueva fe» (pág. 188).

El P. Lemonnyer dedica otro volumen a la Teología del N. T. Obras de este género escasean en la literatura católica, tanto como abundan en la literatura protestante. No es la razón de esto el menor aprecio o el menor estudio del N. T., sino la menor necesidad de tales obras. Para los católicos la verdad y la ciencia teológica se encierran en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia, y la suma de estos datos profundizados, organizados en cuerpo de doctrina, ilustrados con ayuda de las ciencias humanas, lo tenemos hecho desde hace siglos, y cada día se perfecciona, a lo menos en los detalles. Los protestantes que reducen a la Escritura las fuentes de su fe, y que de aquélla interpretada según su propio espíritu, han de formar su credo, multiplican las teologías del A. y del N. T., las cuales se parecen a veces tanto a la Teología como un cementerio a una ciudad.

En medio de tanto material como nos ofrecen los libros del N. T., tan discutidos por los Padres, por los exégetas católicos y por los protestantes, en quienes no pocas cosas son muy aprovechables, lo difícil es la selección y luego la organización en un cuerpo de doctrina. Esta organización falta en los libros sagrados, que son libros de ocasión, escritos con propósitos particulares y nunca con el de dar una exposición completa de la revelación nueva. En tres grupos se pueden dividir estos escritos: evangelios sinópticos, epístolas de San Pablo y escritos de S. Juan. Cada grupo tiene su tema especial. Los Sinópticos, el Reino de Dios y su Fundador; en S. Pablo es la nueva economía de la salud la idea culminante; S. Juan concentra su vista en la persona de Jesús. La primera constituye la predicación formal del divino Maestro, las dos siguientes son explicaciones progresivas del mismo tema llevadas a cabo bajo la acción del Espíritu que Jesús había prometido a sus discípulos para que les enseñase toda verdad y los introdujese en los secretos del Reino de Dios. De aquí está tomada la división general del libro, excluido, como es claro, de este plan progresivo la idea evolucionista de los protestantes y modernistas.

He aquí ahora los puntos que abarcan cada sección. La primera reúne la doctrina de los Sinópticos bajo estos epígrafes: la preparación del Bautista, el Reino de Dios, que era el tema principal de la predicación del Salvador, la justicia de este Reino tan distinta de la justicia que predicaban y practicaban los fariseos; el fundador del Reino o sea el Mesías o el Hijo del hombre, vocablo este último con que Jesús ocultaba su dignidad mesiánica. La doctrina de San Pablo se reduce a otros cuatro capítulos: el tránsito del estado de pecado al estado de gracia en que además del pecado se trata de la justicia que nos daba la Ley y la que nos trae la fe. A ésta sigue la incorporación con Cristo mediante la fe, el bautismo y la eucaristía. Viene luego la vida nueva, que esta incorporación trae consigo, las virtudes y carismas. Finalmente, la esperanza cristiana, que es la plena incorporación con Cristo, y la participación de su Reino celestial. En otros cuatro capítulos expone la doctrina de S. Juan sobre la persona misma del Redentor, los cuales llevan estos títulos: el Señor, el Hijo de Dios, Cristo en S. Juan, la Trinidad divina. Tal es el es-

quema de la obra, conforme al cual organiza en forma breve y clara la doctrina del N. T.

Hemos de poner término a este boletín presentando a nuestros lectores la obra magna del P. Grandmaison, *Jesucristo, su persona, su mensaje y sus pruebas*. Es una vida de Jesucristo concebida y ejecutada desde un punto de vista nuevo y muy en armonía con las modernas corrientes en materia de religión. La Historia lo invade todo, efecto esto sin duda del subjetivismo reinante. El espíritu moderno, huyendo como espantado de lo absoluto, esto es, de una realidad y verdad objetivas e independientes del sujeto que las conoce, busca más bien estudiar las formas diversas que las cosas toman en la mente del hombre. Aplicado este método a la religión, y en especial a la religión, bíblica y al Cristianismo, que es su última forma, se viene al estudio comparado de las religiones. Este estudio nos ha de dar, no lo que es en sí la religión, y menos lo que es Dios objeto de la religión, sino las formas variadas que el sentimiento religioso ha tomado en el hombre y el modo de producirse esas mismas formas. Ya hemos visto atrás cómo un autor norteamericano trazaba el largo curso de la evolución religiosa a partir del miedo a las fuerzas naturales y de la ilusión de poderlas dominar. Viniendo a los últimos tiempos, los teólogos liberales, después de reducir el Cristianismo al vago sentimiento de unión con Dios, excluidas todas las normas objetivas del pensamiento (dogmas) y las reglas de acción (preceptos de vida), tratan de mostrar cómo partiendo de Jesús y pasando por Pedro, Pablo, Juan, etc., vino a nacer el Cristianismo primitivo, que es el culto del Padre celestial en espíritu y en verdad.

El P. Grandmaison, que había consagrado casi toda su vida al estudio de las manifestaciones religiosas dentro y fuera del Cristianismo, quiso terminar su carrera con una obra sobre Jesucristo, en que apareciese el verdadero puesto que ocupaba Jesús en todo el movimiento religioso, que se liga al Cristianismo. Comienza su estudio con una amplia introducción sobre las fuentes históricas, judías y paganas primero, luego cristianas, deteniéndose particularmente en los libros canónicos del N. T., los cuales, no sólo desde el punto de vista dogmático tienen más autoridad, sino desde el mismo punto de vista histórico, que el autor ha escogido. Viene luego el estudio del medio histórico judío en que Jesucristo apareció, para entrar de lleno en el estudio de la obra de Jesucristo, la presentación de él por S. Juan, el mensaje que Jesús nos trae de su Padre, el testimonio sobre su persona, o sea su vida íntima, acabando con la historia de los juicios de que esta vida fué objeto. Pasa luego a estudiar la obra de Jesús, sus milagros, sus profecías, y particularmente su resurrección. La exposición está hecha con un conocimiento perfecto de los innumerables problemas críticos que el estudio de las fuentes lleva consigo, especialmente de los problemas que tocan a los escritos del N. T. No menor es la erudición que manifiesta sobre las religiones extrañas, particularmente de aquellas formas más perfectas, de donde los heterodoxos pretenden sacar los elementos que forman la revelación cristiana. Tal vez sea esta misma erudición, aunque confinada sobre todo a las notas de pie de página y a las notas de fin de capítulo, las que hagan menos llana la lectura de la obra. Parece como que el espíritu distraído con la muchedumbre de cosas, de ideas, de hechos, de textos, etc., se

derrama y no puede seguir con libertad el hilo del pensamiento concentrado en Jesucristo y en su obra. Puede ser que este fenómeno sea personal del que esto escribe, o a lo más exclusivo de aquellos que, por no necesitar de tanto andamiaje de argumentos para subir a Jesucristo, en quien creen y a quien aman, sienten que se les obligue a tan molesta ascensión. Para los que no se hallen en las mismas disposiciones, sin duda que esos argumentos podrán ser la escala que los levante hasta Jesús mismo. El hecho de que en un solo año haya alcanzado su tercera edición nos muestra la aceptación que la obra ha tenido en Francia, y dice mucho del mérito de ella.

FR. ALBERTO COLUNGA.

Salamanca.

CASOS MORALES

Solución del caso propuesto en el número anterior.

Baronio, obrero, imbuído en las doctrinas del socialismo, trabaja perezosa y negligentemente e induce a sus compañeros a que hagan lo mismo. Igualmente, provoca a todos a la huelga con un pretexto cualquiera, aunque en realidad el motivo es para causar a los patronos el mayor daño posible, a fin de que viendo éstos que ningún beneficio o ganancia reportan de sus fábricas e industrias, las dejen totalmente en manos de los obreros, a quienes de justicia pertenecen (según cree Baronio), y no sigan haciéndose ricos con el sudor de los pobres. Persuadidos los otros obreros por las declamaciones de Baronio, declaran la huelga, y a algunos que quieren seguir trabajando, se les impide por la fuerza, a indicación de Baronio, porque, como él dice, esto pide el bien común o el interés de clase.

Sobre esto se pregunta:

1.º *¿Puede ser lícita alguna vez la huelga? ¿Fué lícita en el caso propuesto?*

Para contestar a esta pregunta es preciso establecer varias proposiciones.

a) *Nunca es lícita la huelga cuando los obreros están ligados por un contrato o cuasi-contrato de trabajo.*

La razón de esto es manifiesta, porque tanto los particulares cuanto las colectividades tienen obligación de cumplir los contratos válidos. Sólo en el caso de que el contrato de trabajo haya sido manifestamente nulo, bien por falta de libertad en los contratantes o por alguna condición notoriamente injusta, podrán los obreros juzgarse exentos de su cumplimiento. Igualmente podrán eximirse de su cumplimiento cuando los patronos se nieguen a cumplir por su parte las condiciones del contrato, pues entonces se supone virtualmente rescindido. Si la nulidad del contrato no es manifiesta o las condiciones del contrato son un tanto onerosas, pero no hasta el punto de que hagan nulo el contrato, podrán los obreros pedir su rescisión, bien sea de la autoridad competente o bien proponiendo una nueva forma de contrato y viniendo a un arreglo con los patronos.

b) *Aun cuando no exista contrato o cuasi-contrato, la huelga es ilícita si no hay para ella causa justa y proporcionada a los males que acarrea.*

Considerada la cosa en abstracto, no cabe duda que todo hombre tiene de-

recho a dejar el trabajo cuando bien le parezca si no está obligado a seguir trabajando en virtud de algún contrato previo; y, según este principio, podría libremente declararse la huelga sin motivo justificado. Mas es preciso considerar las cosas como se dan en particular, y de esta consideración resulta que una huelga lleva siempre consigo graves males, ya para los patronos, ya para los obreros y sus familias, y ya, en fin, para la sociedad misma. Hay, por tanto, obligación, cuando menos de caridad, de evitar esos males, a no ser que un bien mayor se obtenga por la huelga misma y la consecución de este bien sea lo que se intenta. Tenemos que aplicar aquí las reglas que se establecen para la licitud de una acción de suyo indiferente de la cual se pueden seguir efectos malos. El cesar del trabajo es de suyo indiferente; mas las consecuencias de un cese general, cual es la huelga, son siempre desastrosas, y por eso hay obligación de evitarlas si no se ha de obtener un bien que recompense. Y es de advertir que ese bien que se intenta no ha de ser problemático, sino moralmente cierto, como ciertas son también las consecuencias malas que se siguen. Por este motivo son ilícitas muchas huelgas, aunque parezcan de suyo justas, cuando los obreros no tienen esa probabilidad o certeza moral de salir con lo que intentan.

c) *Aun cuando exista causa justa proporcionada, la huelga es ilícita si no se intentan antes todos los medios pacíficos para obtener sus justas reclamaciones.*

Esta proposición se prueba manifiestamente por lo que acabamos de decir, pues una de las condiciones que se exigen para que se haga lícita una acción de la cual se sigan consecuencias buenas y malas, es que no haya otro recurso para obtener las buenas sin las malas. Además, la huelga, como dicen los tratadistas, es como una guerra económica; y una guerra no es lícita, aunque haya causa justa para ella, si no se intentan antes todos los medios pacíficos para resolver el conflicto.

Pero hay una diferencia notable entre esta guerra económica y la guerra entre las naciones. Estas no tienen superior a quien acudir para que les declare el derecho y les resuelva el conflicto, puesto que se trata de Estados independientes, siendo esta la razón por la cual Sto. Tomás y sus discípulos justifican la guerra en casos determinados. Mas las partes beligerantes en esta guerra económica pertenecen ambas a una sociedad constituida con su autoridad correspondiente. Los conflictos, por lo tanto, que surjan entre patronos y obreros, son conflictos entre particulares, que a la autoridad pública toca resolver si las partes no se avienen entre sí pacíficamente. ¿Quiere esto decir, entonces, que nunca es lícita la huelga, como no lo es la guerra entre particulares? Esta consecuencia parece deducirse a primera vista; sin embargo, no es del todo exacta. En primer lugar, la guerra entre naciones lleva consigo el empleo de la fuerza contra las personas y contra las cosas, y esto nadie puede hacerlo más que la pública autoridad; mas la huelga no implica esa violencia, que siempre sería ilícita, sino una simple cesación del trabajo. En segundo lugar, como la sociedad no ha creado aún órganos competentes para resolver estos conflictos entre patronos y obreros, que son de índole tan particular y diversos de cualesquiera otros conflictos civiles, no quedará en algunos casos otro medio que recurrir a esa *guerra pacífica* de la huelga. Algo se va caminando en

la creación de ese órgano de la autoridad que pueda intervenir competente-mente en la solución de esos conflictos sociales; los *comités paritarios*, de reciente creación aquí en España, a eso tienden. El día que ese órgano, u otro equivalente, esté debidamente constituido, las huelgas serán *absolutamente ilícitas*, porque ya la sociedad está debidamente organizada para declarar y determinar *lo que es justo* en los casos de disensión entre patronos y obreros; mas en el momento histórico actual no puede decirse que toda huelga sea ilícita, aunque lo sean la mayor parte de ellas.

Para que una huelga sea lícita, habrá de reunir, pues, las siguientes condiciones: 1.^a Que no vaya contra algún contrato válido previamente establecido. 2.^a Que haya causa justa y proporcionada a los males que de ella se han de seguir. 3.^a Que los que declaren la huelga tengan una muy fuerte probabilidad o certeza moral de que han de triunfar en sus legítimas reclamaciones. 4.^a Que antes de declarar la huelga se intenten todos los otros medios para alcanzar lo que justamente se reclama sin llegar a ese extremo. 5.^a Que en la declaración de la huelga y en todo lo referente a ella, se atengan a las leyes y costumbres legítimas de cada país. 6.^a Que no se intente perjudicar a los patronos sino en la medida necesaria para hacerles ceder a las justas reclamaciones, y nunca con violencia.

Por aquí se ve que la huelga promovida por Baronio en el caso propuesto, fué del todo ilícita.

2.º *¿Es lícito inducir a otros a la huelga e impedir que trabajen aquellos que quieran seguir trabajando?*

Supuesto que la huelga reúna las condiciones antedichas para su licitud, es evidente que también será lícito persuadir a los demás a adoptar la huelga, pues siempre es lícito inducir a otros con argumentos o consejos a ejecutar una acción lícita. Mas esto no será lícito si es ilícita la huelga, como en el caso; ni tampoco cuando las razones sean dudosas, pues entonces debe prevalecer el derecho cierto de los demás.

Otra cosa es obligar a la huelga por medio de coacciones o amenazas, o impedir en su trabajo a aquellos obreros que quieran seguir trabajando. Esto es de todo punto inaceptable, aunque haya autores que lo defienden. El derecho al trabajo es, por lo menos, tan legítimo como el derecho a la huelga y mucho más cierto y seguro; por consiguiente, no pueden ser despojados de ese derecho los que quieran seguir ejercitándolo. Aun suponiendo el caso de que la huelga sea lícita, lícito es también seguir trabajando y, consiguientemente, al que no quiera ir a la huelga, de ningún modo se le puede obligar.

Se alega contra esta razón, que el bien común de la clase obrera exige que, cuando se declara una huelga, todos los obreros cesen en su trabajo, porque si algunos continúan trabajando, hacen fracasar la huelga y no se consigue el bien que se pretende. Por lo tanto, debe sacrificarse el derecho particular de algunos individuos al bien común de toda la clase.

A este argumento se puede fácilmente contestar que los obreros que decla- ran la huelga son *individuos particulares* lo mismo que los que quieren seguir trabajando, aunque tal vez sean en mayor número: mas el número aquí no hace al caso, pues no se trata de fuerza, sino de derecho. El ejercer coacción o despojar a un particular de un derecho cierto en aras del bien común, es fun-

ción propia y exclusiva de la autoridad, y cualquiera que usurpe esa función sin estar investido de autoridad, comete una injusticia. Los huelguistas, por consiguiente, de ninguna manera tienen derecho a ejercer coacción sobre aquellos que no quieran ir a la huelga, ni atentar contra la libertad del trabajo, que el poder público debe garantizar en esos casos. Puede ocurrir, sin embargo, algún caso rarísimo en que todos los obreros tengan obligación *de caridad* de adherirse a una huelga acordada por la mayoría, cuando las razones sean evidentes y las causas muy justas y graves, pues de no adherirse ellos, indirectamente impedirían que sus compañeros fuesen atendidos en sus justas reclamaciones. Mas, por lo mismo que sería obligación *de caridad* y no de justicia, nunca podrá por la fuerza obligárseles a cumplir semejante obligación.

De donde se infiere que Baronio, al impedir por la fuerza que algunos obreros siguiesen trabajando, pecó contra justicia, no sólo porque la huelga era injusta, sino también por ejercer una coacción que de ningún modo estaba en sus atribuciones.

3.º *Si está Baronio obligado a alguna restitución:*

a) *Por la negligencia en el propio trabajo y por la de los otros que siguieron su ejemplo y sus consejos.*

No cabe duda alguna que tiene obligación de restituir por los perjuicios graves ocasionados con su negligencia en el trabajo, tanto más cuanto que esa negligencia era intencionada y tenía por objeto directo producir el daño. El obrero tiene obligación *de justicia* de trabajar debidamente, puesto que media un contrato, de cualquier naturaleza que se le suponga. En cuanto a los perjuicios causados por las negligencias de los demás, también está obligado á restituir si sus exhortaciones y ejemplos influyeron eficazmente en tales negligencias.

b) *Por el daño producido a los patronos a causa de la huelga.*

Hemos indicado ya que la obligación de continuar el trabajo, no mediando un contrato o cuasi-contrato, no es más que una obligación *de caridad*, no de justicia. Por consiguiente, suspender el trabajo mediante la huelga, aun cuando la huelga sea ilícita, no es contrario a la justicia, sino únicamente a la caridad. De donde se sigue que los huelguistas, aun en el caso de que la huelga haya sido inmotivada, no están obligados *per se* a indemnizar a los patronos los perjuicios que se les han seguido de la huelga. Que el continuar el trabajo es una obligación de caridad y no de justicia, es evidente; porque no mediando contrato o cuasi-contrato, el obrero es libre para trabajar o dejar de hacerlo, trabajar aquí o en otra parte, y sólo será impedido en esta su libertad cuando de la cesación del trabajo se sigan graves perjuicios a su prójimo, que por caridad está obligado a evitar.

Sin embargo, en el caso propuesto, se ha faltado también a la justicia para con los patronos. Estos tienen *riguroso derecho* a recibir el servicio de aquellos obreros que quieran seguir trabajando en las condiciones establecidas. Por consiguiente, ejercer coacción sobre estos obreros para que cesen del trabajo, es un acto de injusticia, no sólo contra los obreros a quienes injustamente se coacciona, sino también contra los patronos, a quienes se despoja violentamente de un legítimo derecho. Según esto, pues, Baronio, o los huelguistas que por la fuerza impidieron a otros obreros seguir trabajando, tienen obliga-

ción de restituir a los patronos los daños ocasionados por el cese involuntario de estos segundos obreros que no querían huelga.

Hemos de advertir solamente que, cuando la huelga se termina y por mutuo convenio se establecen de nuevo las condiciones para reanudar el trabajo, suele haber como una condonación implícita de los patronos por los daños que la huelga les haya ocasionado, aunque esto no siempre se puede suponer.

c) *Por el daño ocasionado a los mismos obreros a causa de la huelga.*

Si los obreros han ido *libre y conscientemente* a la huelga, ninguna obligación tienen los que a ella les han inducido con argumentos *verdaderos* a indemnizarles por los perjuicios que les sobrevengan. Ahora, si se les ha engañado con sofismas, como sucede en tantas ocasiones y sucedió en el caso de Baronio, hay obligación *de justicia* de restituirles por los daños que se les sigan directamente de la huelga. Esto nos parece manifiesto, pues se les han ocasionado daños graves por un medio injusto, abusando de su ignorancia o de su buena fe. Y mucho más hay obligación de restituir a aquellos otros obreros que querían seguir trabajando y violentamente se les impidió. Esto es evidente, después de lo que dicho queda.

Una advertencia para terminar. Como aquí hablamos en el terreno puramente moral, puede haber leyes positivas que modifiquen en algo nuestras soluciones, pues siendo justas, ya se sabe que obligan también en conciencia; aunque en lo fundamental no podrán apartarse de la doctrina que dejamos expuesta.

* * *

Casus.—Januarius, tributorum exactor, praeter praemium illud (*tanto por ciento*) quod sicut stipendium pro suo officio statutum est, alia percipit. Quod hoc modo fit: Taxae unicuique civi assignatae, singulis trimestribus solvendae, nunquam constant quinquenali numero centesimorum; unde cum nummuli unius centesimi non sint in usu, quisquis vectigalia solvit duo vel tria centesima plus erogat quam illi assignatum fuerat. Sic, exempli gratia, Marco imponitur summa viginti pesetarum et quinquaginta duorum centesimorum solvenda; ipse autem cum nummulos non habeat quinque centesimis minores, solvit summam viginti pesetarum et quinquaginta quinque centesimorum, tria centesima plus quam solvere teneretur. Et similiter alii cives. Unde, cum numerus vectigalium multa millia excedat, ex his centesimis cummulatis non reipublicae, tribuendis, Januarius in singulis exactionibus fere mille pesetas lucratur supra id quod illi assignatum est a lege.

Quaeritur: 1.º Utrum illi qui taxas tributorum praedicto modo assignant ut exactor plus lucretur, licite hoc faciant.—2.º Utrum Januarius peccaverit.—3.º Utrum teneatur ad aliquam restitutionem vel reipublicae vel contribuendis.

(La solución en el número próximo).

FR. IGNACIO G. MENENDEZ-REIGADA, O. P.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

Dos repúblicas hispanoamericanas, Bolivia y Paraguay, están a punto de entrar en guerra por uno de esos choques episódicos que suelen tener lugar entre guarniciones fronterizas cuando los territorios no están aún bien deslindados (el Gran Chaco), debido sin duda a la falta de colonización adecuada, esto es, a sobra de terreno baldío y utilizable para el cultivo y a escasez de población que lo trabaje, causas contrarias a las que suelen motivar la guerra en otras partes, en donde, como en Europa, y aun en las grandes urbes americanas, pululan tantos millones de obreros en paro forzoso; árduo y urgentísimo problema que está pidiendo *leyes internacionales* para una mejor distribución de la población humana y de los territorios que han de sustentarla, como insinuábamos en la crónica anterior (pág. 384), sin cuyo requisito no será fácil resolver totalmente la llamada, por antonomasia, *cuestión social*.

Porque es de saber (y esta observación es aplicable a todos los continentes menos el europeo), que Bolivia con sus 1.332.800 kilómetros cuadrados y 2.900.000 habitantes, sólo tiene 2,2 habitantes por kilómetro; y Paraguay, con con 253.100 kilómetros cuadrados y 963.000 habitantes, apenas si tiene 4 habitantes de densidad de población. Es como matarse por kilómetro más o menos. ¡Ah, pero el pundonor militar, las injurias a la bandera... Por eso el Papa, el Vigía del Vaticano, el Vicario de Jesucristo, después de aquel infantil y travieso *internacionalismo socialista*, anterior a la gran guerra y en ella sepultado, se preocupa grandemente y de manera más elevada que la *Sociedad de Naciones*, de calmar la reacción contraria de un *nacionalismo* racial o económico que lleva a la ferocidad inhumana.

La sensación producida en todo el mundo por el amago de esta guerra, demuestra lo mucho que van trabajando en los espíritus el pensamiento y la voluntad del pacifismo universal. La *Sociedad de Naciones*, reunida en los primeros días de diciembre en Lugano, la *Conferencia Panamericana de Washington*, el Gobierno español, la República Argentina y el mismo Papa, y hasta la *Federación Internacional de la gran guerra*, se han apresurado a interponer su mediación para evitar la efusión de sangre y los horrores consiguientes. Dios quiera que así sea.

Los asuntos de México parece que presentan un mejor aspecto. Apartando la vista con horror de las informaciones que nos transmiten sobre las infames violencias de que fué objeto en la cárcel la Madre Concepción y de las vandálicas coacciones llevadas a cabo sobre el tribunal en la vista del proceso, por cuyo imparcial relato parece que ha sido suprimido el diario *Excelsior*, uno de los periódicos mejicanos de mayor circulación, aunque no tiene nada de católico, otras noticias fidedignas nos hacen suponer que se avecinan días mejores, al menos para la paz y el restablecimiento materiales de las cosas. Y digo esto, porque la paz de los espíritus será obra de mucho tiempo y a base de otros procedimientos en la actuación religiosa. Sin negar ni desconocer que en esta persecución religiosa haya habido verdadero sectarismo impío e intolerante, los espíritus sagaces e imparciales que han penetrado en las intimidaciones del país, no dejan de reconocer que en el fondo de las revueltas mejicanas desde el año 1910, palpita el *problema social*, el problema de la distribución de las tierras y de las riquezas entre la población india, que venía vegetando en la servidumbre, en la miseria material y moral y en la ignorancia más espantosas.

Y en este problema se le asignaba a la Iglesia católica, aquí como en otras partes, el papel odioso de ser la guardiana y defensora de los ricos y del *statu quo*. Un culto por demás esplendoroso, que se mantenía en la superficie y afectaba solamente a determinados grupos de gente piadosa; una enseñanza y predicación que no calaban en las capas inferiores del pueblo mejicano ni penetraban en los medios intelectuales de donde salían los dirigentes de la política consiguientemente naturalista y racionalista; unas organizaciones católicas, más aparentes que reales, espléndidas solamente en el papel, como ha sucedido en España, y que no aparecieron por ninguna parte en los momentos culminantes de una defensa serena y paciente, que deslindase bien las ideas en los problemas planteados, tal era, salvo siempre honrosas excepciones, el cuadro general que presentaba la acción católica mejicana, cuyas sombras, exageradas por los adversarios y los tibios, se pretendía justificasen la persecución. Pero, cuando se reconoce el mal y hay propósito, como parece, de enmendar yerros, más o menos accidentales, la obra de restauración religiosa se presenta prometedora, porque Cristo no puede ser vencido por los más grandes poderes de la tierra.

Precisamente en estos días un diario español ha tenido el acierto de publicar, traducidos de la *Civiltà Cattolica*, dos ruidosos artículos (fascículos del 3 de diciembre de 1927 y 7 de abril de 1928), en que se denuncian y describen minuciosamente las maquinaciones de cierta secta o partido de católicos, a que aludíamos en la crónica anterior, tendentes a que la Iglesia y cierta agrupación religiosa que suele meterse mucho en estas andanzas, se declaren abiertamente contra toda especie de *democracia* y de internacionalismo. Y porque no logran esas adhesiones incondicionales, que esperaban, a esa política y sociología que llaman *integralistas*, al menos por parte de la Iglesia, se revuelven contra el Papa y sus antiguos, y ahora indecisos, aliados con una ferocidad y una saña que no vemos en los mismos anticatólicos declarados. Pero la Iglesia y el Papa, que no pueden aliarse incondicionalmente con ninguna forma política ni social, sea democrática o aristocrática, liberal o autoritaria, na-

cionalista o internacionalista, siguen firmes en sostener y precisar, cada día más, el pensamiento de que la acción de la Iglesia ha de ser puramente religiosa, moralizadora y cultural, por fuera y por encima de todo partido y bandería de orden político o social. Si antes hubo algo de eso, en adelante será otra cosa. La Iglesia sigue su ruta luminosa y espiritual; las actividades humanas, en las cuales han de entrar los católicos como todos los demás ciudadanos, siguen su camino en completa libertad de movimientos y combinaciones, mientras no se aparten de la línea de la verdad y de la justicia.

Así es como la Iglesia va readquiriendo cada día más prestigio y encontrando menos obstáculos para su acción puramente evangelizadora.

¿Pruebas? Dos solamente. La República francesa, el Estado más perseguidor de la Iglesia en los tiempos modernos, el que en varias ocasiones ha expulsado a las Ordenes religiosas, abre sus puertas grandes a varias Congregaciones misioneras, y no sólo esto, sino que las *subvenciona* por los famosos artículos 70 y 71 de su nueva ley de Hacienda. La crisis y el revuelo producidos en las mesnadas anticlericales de los *radicales-socialistas* no han logrado derribar el Gobierno de Unión Nacional de Poincaré, que equivale a una *dictadura* para orientar a los espíritus en un sentido más comprensivo y respetuoso con los valores cristianos. De ahí la actitud rebelde de los mal llamados *católicos* de la *Acción Francesa* y de otros sectores análogos a que hacen referencia los aludidos artículos de la *Civiltà Cattolica*. Otra prueba nos la da la gran República Norteamericana con la candidatura del eminente católico Alfredo Smith, que aun cuando no haya salido triunfante en las últimas elecciones, logró captarse los votos de millares de *protestantes* y, desde luego, las simpatías de los *demócratas* de todo el mundo, aun cuando no profesen la religión católica. Si fué derrotado, lo fué por el Capitalismo y los restos sectarios agrupados en su última trinchera del Ku-klus-klan.

No es menos significativo el que con tanta facilidad se haya restablecido la *normalidad misional* en la inmensa China, después de una guerra civil tan larga y tan sangrienta. Sin duda en el ambiente intelectual de la nueva república nacionalista—no chauvinista—pesa ya mucho lo que dice el escritor japonés Yosube Tsurumi, respecto a su país y en orden al Cristianismo: «En nuestra compleja vida actual es imposible definir cuáles son las influencias que más determinan nuestra fe. En mí, claramente veo las mezcladas influencias del *Cristianismo*, Budismo, Sintoísmo y Confucionismo. Y esta es la vida religiosa e intelectual de los modernos japoneses». (Artículos publicados recientemente en el *Herald Tribune*, de Nueva York, y extractados por la *Revista Bimestre Cubana*, Septiembre-Octubre, 1928, pág. 796).

También corren rumores muy acentuados de que el Estado italiano y el Vaticano están a punto de llegar a un acuerdo que termine con el conflicto existente entre ambos Poderes desde hace tantos años, y que tantas repercusiones tiene en esta clase de problemas de que venimos hablando sobre el deslinde y mutua independencia de ambas Potestades. Según esas noticias, parece que el Estado italiano reconocerá al Estado papal, cuyo territorio comprenderá el sitio ocupado por el Vaticano, con todos los terrenos que le rodean y son de propiedad pontificia.

Ciertas sombras que envuelven al Gobierno y política de Mussolini, como

a todas las dictaduras, habrán de desvanecerse al ser anunciada para el año próximo la formación de la *Cámara Corporativa*, primera que existirá en el mundo, y que igualmente deseamos para España, aunque en forma más pura, pues nos parece que el *Gran Consejo Fascista*, al que se atribuye la selección de 400 candidatos de los 1.000 que han de proponer las *Corporaciones Sindicales*, no debe intervenir para nada, por no ser una corporación profesional y representar un interés y una matización política y partidista determinadas que deben extirparse. De cualquier modo, las fuerzas vivas de la sociedad, perfectamente articuladas en sus respectivas Corporaciones profesionales, harán que prevalezcan los intereses positivos, materiales y morales, sobre los mil y un problemas de *artificio* en que se enredaban los antiguos partidos con vistas a la exaltación y captación de las masas.

También se anuncia en Inglaterra la reforma de la *Cámara de los Lores*, que muchos juzgan inútil. Y que esto ocurra en el país clásico del Parlamentarismo, es indicio claro de que este sistema político está en completa quiebra.

Entre nosotros, incluso elementos valiosos de las llamadas izquierdas, pese a Marcelino Domingo y aun a otros de cepa más conservadora, son muchos los que van acentuando su aversión al viejo Parlamentarismo y a las viejas normas y costumbres políticas, y acarician un régimen nuevo, que es el que se va dibujando dentro de la misma Dictadura, aunque no estén conformes con ésta. La *Juventud republicana* que redacta *El Presidencialista* es una de esas agrupaciones renovadoras de ideas y procedimientos. Antes que el Municipio, la Provincia y el Estado, términos simples sobre los cuales se levantaban las antiguas construcciones políticas, aceptan la Corporación o las Profesiones organizadas, como elemento primordial continuado de la buena estructuración del nuevo Estado. El radicalismo o izquierdismo republicano también se hallaba y se halla dividido, y, en parte fosilizado, por sus vacilaciones respecto al *problema social*. En cuanto al *problema religioso*, y esta es la mayor novedad que queremos destacar, entienden que fué un error de los viejos republicanos su profesión de ateísmo, de impiedad y de persecución, más o menos violenta, contra la Iglesia católica; asentando, como programa de hoy, el más absoluto respeto hacia ella. Protestan contra esta llamada *abdicación* los viejos republicanos; pero otros aplauden, y, sobre todo, aplaude la gente joven y estudiosa, que viene al mundo sin compromisos y con otra visión muy distinta de las cosas. Decididamente, la escuela de Nakens bajó con él al sepulcro. Él mismo, dicen, que confesó su equivocación días antes de morir. Ya anunciábamos algunas de estas previsiones en la necrología que de este desgraciado publicista escribíamos hace dos años (LA CIENCIA TOMISTA, Enero-Febrero, pág. 126).

Para que la visión de fin de año sea aún más optimista, hemos de consignar que el Pacto Kellog, declarando *la guerra fuera de la ley*, ha sido aprobado por la Comisión de Asuntos Extranjeros del Senado norteamericano; y que el órgano oficial de los Soviets, *Izvestia*, ha declarado que el Gobierno ruso está dispuesto a colaborar sinceramente en lo referente al *desarme completo*.

En el nuevo estado de Afganistán ha estallado una revolución de carácter tradicional y conservador, movida principalmente por el elemenso religioso *musulmán*, que ve abolidos sus privilegios y predominio, contra las innovaciones de su soberano, reeientemente visitador de Europa, tendentes a hacer

lo mismo que ha hecho la república de Angora con la vieja Turquía y la nueva China con el Celeste Imperio. En todo ello han de salir gananciosos los intereses del Cristianismo y de la civilización. Estos saltos de lo viejo a lo nuevo siempre son dolorosos y encuentran duras resistencias bajo todos los climas y en todos los ambientes ideológicos. Es la misma historia de Europa en el siglo XIX.

NUEVA ESTRUCTURACIÓN MINISTERIAL.

No se detiene España en su obra de reconstrucción interior, de su *vertebración*, como diría Ortega y Gasset. Salvos siempre accidentes, tropiezos y miserias, que nunca han de faltar en cualquier régimen (Dios aleje de nosotros escándalos del tamaño de la *Gaceta del Franco*, *Le Rumeur* y *Le Quotidien*, este último órgano del «cartel» de las izquierdas francesas, que salen bien poco honradas de estas andanzas, en las cuales también se halla complicado nada menos que el exministro Mr. Klotz), salvos, digo, estos pequeños accidentes, España marcha con paso firme por el camino de la prosperidad hacia la estabilización de los espíritus y de su definitivo régimen político y social.

Un extranjero, y hablando en el Extranjero a los periodistas, el Sr. Ogden H. Hammond, embajador de los Estados Unidos en España, dijo hace pocos días:

«España es un país de porvenir, que está experimentando un renacimiento, y algún día recobrará la posición que ocupaba en el siglo XVI. Todo el que visita ahora España percibe una atmósfera que respira renovación y adelanto. Existe una nueva nota de esperanza y energía en toda la vida del país. Hay algo actualmente en la condición de España que sugiere el despertar de un largo letargo. Los progresos que ha realizado España son ya notables; pero estoy convencido que no significan nada al lado de los que realizará. El carácter español no ha cambiado radicalmente desde los tiempos de Pizarro, Hernán Cortés y otros conquistadores y exploradores. La grandeza comercial y militar de España durante el siglo XVI fué debida principalmente a la audacia y energía del pueblo español. El letargo en que se sumió durante los dos siglos siguientes fué debido a su *falta de preparación para la vida industrial*. Ahora es diferente. La misma energía que desarrolló en la conquista y en la exploración la emplea ahora en el comercio y en la industria. En consecuencia, el país adelanta rápidamente. Estoy seguro que antes de mucho tiempo ocupará un lugar entre las principales naciones de Europa».

Mil plácemes merece el Gobierno por la nueva ordenación de sus Ministerios, fijada por el Decreto-Ley del 3 de noviembre. Según esta disposición, se suprime un Ministerio, el de Estado, se crea otro nuevo, el de *Economía Nacional*, y otros adoptan una denominación más apropiada, quedando en esta forma: *Presidencia y Asuntos Exteriores*; *Justicia y Culto*; *Ejército*; *Marina*; *Hacienda*; *Gobernación*; *Pomento*; *Instrucción Pública y Bellas Artes*; *Trabajo y Previsión*; *Economía Nacional*.

Se suprime la denominación de *Guerra*. Ya decíamos en la crónica de septiembre-octubre (pág. 253), que «en varios Estados se ha tomado el acuerdo de cambiar el título de Ministerio de la Guerra por el de Ministerio del Ejército, un Ejército lo más suave y pacífico posible». ¡Ojalá que los Cuarteles se true-

quen pronto en Escuelas de Industrias y Oficios, en verdaderos Gimnasios, si se quiere, y los regimientos en equipos militarizados para las Obras públicas más difíciles y urgentes! Nos desagrada la denominación de *Ministerio de Justicia y Culto*. Ministros del culto deben ser solamente los Sacerdotes; bastará con que el Ministro de Justicia lo cumpla en toda su extensión, como más adelante indicaremos, respecto a las obligaciones contraídas para con la Iglesia católica, que no es poco.

La mayor novedad la constituye la creación del *Ministerio de Economía Nacional*, con actividades y organismos desprendidos de Fomento (denominación un poco anticuada e inexpresiva) y Trabajo, por la complejidad que iban adquiriendo estas funciones *intervencionistas* y la orientación predominantemente económica a que antes aludíamos. Aún no aparecen bien delimitados estos tres Ministerios.

El de Fomento debiera limitarse a las Obras públicas, a los Transportes y Comunicaciones y sus anexos, así como a todo lo que sean condiciones generales para el fácil desenvolvimiento de las fuentes de Producción de riqueza. A ésta debe atender el Ministerio de Economía Nacional, mientras que al de Trabajo y Previsión debe incumbir el aspecto de la *Distribución* mediante la legislación del trabajo y las instituciones, que la preparan y aplican. Acierto grande ha sido el de elevar a la categoría ministerial el sector de Previsión, con vistas a la intensificación y obligatoriedad del *seguro* contra todos los riesgos de personas y cosas, y ¡ojalá se llegase a que todas las instituciones de Seguros y Crédito dejaran de ser de *explotación privada*, para convertirse en *funciones y obligaciones* públicas, como Correos, Giro Postal, etc. Del propio modo, la Beneficencia y Sanidad debieran pasar al Ministerio del Trabajo y Previsión, como funciones que afectan principalmente a los pobres y a los trabajadores.

Con el tiempo, y acaso no tardando, la Previsión debe constituir un Ministerio especial.

ORGANIZACIÓN CORPORATIVA NACIONAL.

El nervio y la novedad de la futura estructuración política y social de España, radica en el Ministerio del Trabajo y en sus afines, el de Hacienda, Fomento y Economía Nacional. Y sus pilares inmovibles han de ser, más que las agrupaciones de la *Unión Patriótica* (excelentes si se limitasen a ser escuelas desinteresadas de formación ciudadana y depurado patriotismo, pero verdaderas calamidades si se empeñan en funcionar a modo de *partido*), los Comités Paritarios y las *Corporaciones de Industria*.

De los 27 Grupos en que se han clasificado las Industrias, ya hay 21 Grupos que tienen funcionando sus Comités, en número de 649. Faltan los Grupos 1.º, 2.º, 10.º, 11.º, 15.º y 17.º, que muy pronto habrán de terminarse para pasar a la organización de las *Corporaciones Nacionales*, que serán las verdaderas Cámaras del Trabajo, en que patronos y obreros se darán sus propios y justicieros Estatutos, bajo el control del Estado. Si para los pleitos y causas corrientes, así civiles como criminales, hay tribunales inapelables del Estado, ¿cómo no ha de haberlos para las cuestiones del trabajo en que va la hacienda y la vida de los desheredados de la fortuna? ¿Puede ser esto calificado de *socialismo* o de

un *intervencionismo* socializante? No hay ley divina ni humana que prohíba poner *límites a la propiedad*, como se ponen o deben ponerse a todas las manifestaciones de la *libertad*, precisamente para asegurarlas a todos, que todos somos hijos de Dios. Si no se quiere una *libertad salvaje*, tampoco debe quererse una *propiedad acantonada* que sólo puede existir en el aislamiento de las selvas o en las regiones metafísicas.

La *propiedad agraria, la propiedad urbana y la propiedad industrial*, las tres grandes manifestaciones de ese derecho, que no negamos, sino que queremos afirmar y *asegurar para todos*, como sostén indispensable para la vida, quedan ya sujetas a la nueva institución paritaria, pues en los últimos meses se han constituido las Comisiones centrales para la organización corporativa de la Agricultura y la Vivienda, y no tardará en extenderse la ramificación por las provincias. Claro es que hay rudas oposiciones y resistencias a entrar por el aro; por eso hay que ir con tiento, pero sin retroceder un ápice y siempre avanzando. Algo de esto hemos dicho en la crónica anterior.

La *Confederación Patronal Española*, en la cual entran patronos católicos y no católicos, ha celebrado sesión extraordinaria, según leemos en *El Eco Patronal* del 1 de diciembre, para tratar «sobre las atribuciones encomendadas a los Comités paritarios en materia de *despidos* por Real decreto de 30 de julio del presente año». Se redactó un documento que fué elevado al Jefe del Gobierno en solicitud de que se modifique el Decreto-ley de Organización Corporativa. He aquí algunas de las peticiones: «Las atribuciones de los Comités paritarios deben limitarse a la *conciliación y al arbitraje*, y para este último caso, la presidencia del Comité debe ser *pluripersonal* y formada por un patrono y un obrero nombrados por las partes, un técnico, un magistrado y un delegado del Gobierno». «El art. 17, párrafo 2.º, debiera decir: «*Prevenir* los conflictos que en la industria pudieran producirse entre patronos y obreros, etc...», en vez del texto actual, en el que puede existir el peligro de que conduzca, ateniéndose a su letra, hasta *el control obrero*». «Los Comités paritarios no deben entender en materia de *despido*, excepto cuando se trate de *despidos colectivos*». Esto sería desnaturalizar los Comités paritarios.

Se necesita toda la juventud, todos los arrestos y toda la competencia especializada, que es mucha, del Sr. Aunós, para vencer tantas resistencias y suavizar asperezas, hijas de los temores exagerados, de la incomprensión y, acaso, del egoísmo de clase mal reprimido. Afortunadamente, muchos patronos inteligentes, muchos técnicos, algunos de los cuales militaban en la antigua política, como el Conde de Altea, Elorrieta, Palacios, Zancada, etc., fuertes agrupaciones patronales como la *Confederación Gremial*, y grandes masas de obreros, que no son ni políticos ni revolucionarios, como los *Sindicatos Libres* y otros muchos independientes, están al lado del Ministro, o mejor dicho, de su magna obra, para continuarla a todo trance.

Esto se vió bien claro en el acto de afirmación corporativa celebrado en el *Teatro Alkázar* el 25 de noviembre, para conmemorar el segundo aniversario de la promulgación del Decreto-ley de Organización Corporativa (26-XI-26). El Gobierno en pleno, los presidentes y vocales patronos y obreros de todos los Comités de Madrid, y una muchedumbre inmensa de trabajadores, que por primera vez, quizá, se desprendían de sus *líderes* y compromisos societarios,

para oír la voz de otros hombres y del Poder público que los llama a *nueva vida* de encauzamiento de sus problemas, sinceramente reconocidos y tutelados, daban la impresión de que, efectivamente el proletariado español y el capitalismo español se aproximan para saldar sus cuentas en términos de justicia y de paz. Pocas horas después de aquel solemnisimo acto, decía el Jefe del Gobierno (que proclamó e hizo suya la obra del Sr. Ministro del Trabajo): «No cabe duda de que España ha entrado por el camino de establecer cordiales relaciones entre los dos grandes factores de la producción: capital y trabajo. Ahora precisa, por parte de los patronos, *comprensión y generosidad*, y por parte de los obreros, *moderación y olvido de agravios*, los que los tuvieran; apartamiento de *extremismos* y exageraciones, y propósito de dar el máximo de rendimiento dentro de la jornada convenida, como factor económico imprescindible».

Tenemos la convicción de que la Organización Paritaria acabará con todos los extremismos y partidismos obreros. El Socialismo, muy en breve, o desaparecerá o se rendirá al puro profesionalismo. Esto debieran pensarlo los patronos y otros elementos.

LOS ÚLTIMOS PLENOS. EL PRESUPUESTO.

Un intervencionismo regenerador tan intenso, que si bien estimula energías y crea riquezas, también supone gastos cuantiosos, exige un Presupuesto de gran volumen y unas disposiciones tributarias a que no estaban acostumbradas las gentes. El Estado, al que todo el mundo pide sin tasa, como veremos más adelante, no puede dar con una mano sino lo que recibe en la otra; y es natural y obligado que tributen al Estado los que pueden tributar, esto es, los que tienen riquezas que rebasan el límite de lo necesario y decoroso para vivir, no los que apenas llegan a ese límite de lo indispensable. Esta es la obra magna que se ha impuesto y va llevando a cabo el Ministro de Hacienda, Sr. Calvo Sotelo. El primer toque de atención fueron, como se recordará, aquellos tres Reales Decretos de 1 de enero de 1926, que tantas tempestades levantaron.

Al cabo de tres años, ha podido presentar el Presupuesto que ha de regir en el bienio de 1929-1930, a cuya discusión se consagraron los Plenos de la Asamblea Nacional de este mes de diciembre, habiendo sido el resultado un triunfo esplendoroso para el Sr. Calvo Sotelo, y un índice de optimismos y esperanzas para todos los españoles. No somos competentes para particularizar en estas materias, y menos para dictaminar sobre la polémica entablada en la Prensa entre el Sr. Ministro de Hacienda y el Sr. Cambó, cuyos conocimientos son extraordinarios, pero quizá no exentos de pasión política.

El Presupuesto de *gastos* es de 3.298.865.431,18 pesetas, y el de *ingresos* es de 3.329.877.000, quedando un *superávit* de 31 a 34 millones de pesetas. Desde el año 1918, en que el Presupuesto de *ingresos* fué de 1.429 millones de pesetas, se han *triplicado* las tributaciones, y es que, afortunadamente, se ha aumentado la riqueza del país en esta forma: desde el año 1908 en que la riqueza *rústica y pecuaria* se evaluaba en 633.559.739 millones de pesetas, en 1928 representa un valor de 1.138.403.456 millones de pesetas; y la riqueza *urbana* pasa de 289.693.033 millones a 585.406.849 millones de pesetas. Nuestra *Deuda*,

o sea lo que hay que invertir en pago de intereses a los tenedores de la misma, es inferior a la de Inglaterra, Francia, Estados Unidos, Bélgica e Italia; y dada la situación de nuestro Tesoro y el Banco de España (unos 3.000 millones de oro, incluido el valor de los 700 millones de plata), se dice que estamos en condiciones de adoptar el patrón oro.

Claro que esto no quita que exista en España el *problema de la miseria*, no sé si más o menos agudo que en otras naciones; pero existe, porque puede una nación ser muy rica y poderosa colectivamente, y tener muchos miles de habitantes que padecen hambre y sed de justicia, porque esa riqueza está *acumulada en pocas manos*. Y este es nuestro caso, caso que clama al cielo y no puede tolerarlo una conciencia sinceramente cristiana y castizamente española, viendo como triunfa el lujo, la molicie y el sibaritismo más desenfrenado, y observándose el más infame e inmoral maridaje entre la excesiva riqueza y la excesiva pobreza de nuestras clases sociales, salvo honrosas excepciones, como ha denunciado recientemente todo el Episcopado. Falta todavía, además de la dictadura política, la dictadura social y la dictadura moral, que ha de ser su consecuencia o complemento. Si *Pepa Doncel* es un drama que hiere, lo es por ser una *fotografía*.

El resultado de la discusión del Presupuesto, con su sesión permanente y su misa en la alta madrugada del domingo 16, en la misma Asamblea Nacional, ha sido un triunfo para el Gobierno y para el régimen, y una lección de pintorescas paradojas.

Lo paradójico del caso es que, mientras allí y fuera de allí, no cesan los clamores contra la exorbitancia de los impuestos (exorbitantes para los pobres y las fortunas modestas, que debieran estar exentas), cuando llegó la hora de *pedir intervenciones y ayudas al Gobierno*, aquello fué el diluvio. Consecuencia de ello, que el Gobierno, demasiado condescendiente, aumentó otros *veinte millones* de gastos, algunos muy justos, como luego veremos.

El triunfo para el Gobierno lo apreciamos en las manifestaciones de algunos representantes de valía de la antigua política.

Dijo el Sr. Cierva en la sesión del 14:

«Yo proclamo que cada día estoy más satisfecho de haber prestado mi modesta colaboración al Gobierno (Aplausos). Colaboración que consiste sobre todo en pedir a Dios que siga conduciendo a España hacia el progreso (Aplausos). Mi colaboración es desinteresada y seguirá siéndolo. Sólo pensé para ello en España y en el Rey. Voto, pues, el Presupuesto. Podéis estar equivocados en detalle, pero ¿qué importa? Cuando oía el discurso del ministro de Fomento pensaba: ¿quién que quiera a España no va a ayudarla? (Aplausos). Podremos quejarnos quizá de los impuestos, pero la industria prospera, España prospera. Es un deber alentar al Gobierno para que vaya conduciendo las cosas del Estado en el sentido que convenga a España, para que así vayamos a la paz de los espíritus y al término de esta crisis política».

Dijo el Sr. Goicoechea en la sesión del 15:

«No comparto el criterio de que este Presupuesto es como los antiguos. Yo tengo el deber de la sinceridad y he de decir que es un Presupuesto concienzudamente estudiado... Yo soy lo suficiente sincero para tributar al Sr. Calvo Sotelo el aplauso entusiasta» (Aplausos).

El Sr. Argente, exministro liberal, dijo que «felicitaba al ministro de Hacienda por su labor presupuestaria» y que él «otorgará gustoso su voto al Presupuesto porque significa una elevación moral y material de España». Dice también que «los liberales deben cooperar con el Gobierno para que sea más rápida la vuelta a la normalidad».

LA SITUACIÓN DEL CLERO SECULAR.

Los periódicos del 2 de noviembre publicaron *tres documentos* importantísimos firmados por todos los Arzobispos y Obispos de

España, que causaron bastante impresión. Quizá la causaron mayor en el Extranjero. Sabemos de un gran diario de Alemania que envió con este motivo un redactor especial; se suponía nada menos que una ruptura entre la Iglesia y el Gobierno de España. Los documentos, reproducidos del *Boletín del Arzobispado de Toledo*, versaban sobre *Los haberes del Clero*, *Represión de la inmoralidad* y sobre la *Infracción de los días festivos*, e iban dirigidos al Presidente del Consejo de Ministros.

La Nación, órgano oficioso del Gobierno, decía a este propósito que «se ha cometido un error con publicar en la Prensa los expuestos que los señores Prelados han dirigido al Gobierno de Su Majestad» y que «de haber mediado consulta (de la Oficina de Censura al Gobierno), seguramente no se hubieran publicado, sin pasar, al menos, por el trámite de intentar sugerir cordialmente a la persona que solicitó la publicidad el desestimiento del propósito, cuya desdichada realización no va a traer ningún bien ni a la Iglesia ni al Estado».

En efecto, la Prensa de oposición trató de agitar de nuevo el *problema clerical* con rancios comentarios, y tal vez, unido esto a los *¡vivas y mueras!* que aparecen inoportunísimamente en el otro nuevo drama de Benavente *Para el cielo y los altares*, se hubiera armado algún alboroto, si el Gobierno no hubiera prohibido la representación de esa comedia.

A los tres documentos citados precedió la publicación de otro del Cardenal Primado dirigido al clero de su archidiócesis, en el que se alaba su comportamiento en contraste con el que expresaban «innumerables cartas que estos días estamos recibiendo de otras diócesis..., demandando mejoras económicas, voces de queja, de murmuración, de protesta de sacerdotes indudablemente no rectamente orientados».

Y es que gran parte del clero secular español ha llegado a experimentar todos los horrores de la *cuestión social* afectante a nuestro proletariado obrero. Todo hombre, sea el que sea, tiene derecho natural a vivir y a vivir decorosamente; ni esto lo veda, antes lo supone, la *pobreza evangélica*, ya como virtud, ya como voto. Una y otro sólo vedan el disponer, como señores, de *más de lo necesario*; pero lo necesario, siempre, a no ser que se quiera practicar la otra virtud de la *mortificación voluntaria*. Y no olvidemos que esta espléndida y divina pobreza es *virtud general del Cristianismo*.

La reclamación económica del clero fué hecha en el Pleno de la Asamblea Nacional del 12 de diciembre por el Sr. Arzobispo de Valladolid, Dr. Gandásegui, con austera y mesurada elocuencia. Fué apoyado por varios asambleístas, y se vió palpablemente que el ambiente era favorable al mejoramiento del clero rural y pobre.

Consignaba el Presupuesto que se discutía para el Culto y Clero 64 millones 463.214,61 de pesetas. Prometía el Gobierno 1.700.000 pesetas más; pero, ante las nuevas demandas, amplió el aumento a 3.263.950 pesetas, con lo cual quedan mejorados en sus haberes 19.272 sacerdotes, en esta forma: Coadjuutores y asimilados, en número de 7.463, pasan de 1.300 pesetas que cobran en la actualidad a 1.500; Párrocos rurales, en número de 3.272, pasan de 1.700 pesetas anuales a 1.850; Párrocos de entrada, en número de 8.537, pasan de 1.750 a 1.900 pesetas anuales.

Es de advertir que el Gobierno actual viene aumentando los haberes del Clero desde el año 1926, sumando el total de esos aumentos unos *ocho millones*, cantidad que en bloque parece algo, y aun es mucho, pero que repartida entre todo el clero apenas resulta nada.

No es, no puede ser esa la solución definitiva; no es decoroso para el clero español, para la dignidad e independencia sacerdotales, el estar asimilados al resto de los *funcionarios* del Estado, y alargando cada año el sombrero en demanda de una limosna. Que el Estado, en reconocimiento y satisfacción de injusticias o deudas antiguas, dé un tanto, el que sea; pero que lo dé a la Iglesia y que ésta lo administre con entera independencia y en *una íntima comunicación de bienes* entre todos los miembros del Clero, en perfecta fraternidad; que la abundancia de unos supla la escasez de los otros; que el pobre pueblo, mejorado de situación económica, comparta con su Clero, celoso, virtuoso y trabajador, en *voluntarias oblações*, como hacía antiguamente (y lo hace siempre con los buenos sacerdotes), lo necesario y decoroso para la subsistencia, sin pensar en enriquecimientos, ni individuales ni familiares.

Con admirable oportunidad citaba el Cardenal Primado, Dr. Segura, en el documento aludido, estas santas y siempre verdaderas palabras del Venerable Maestro y Apóstol de Andalucía en el siglo llamado de oro, Juan de Avila, que dicen así:

«Si cabeza y miembros nos juntamos a una en Dios, seremos tan poderosos que venzamos al demonio en nosotros y que libertemos al pueblo de los pecados. Porque así como la maldad de la clerecía es causa muy eficaz de la maldad de los seculares, así hizo Dios tan poderoso al estado eclesiástico que, si es el que debe, influye en el pueblo toda virtud; como el cielo influye en la tierra: y de esta manera cobraremos la estima que habemos perdido con el pueblo por nuestra negligencia».

Y estas otras que denuncian un mal tan antiguo como necesitado de radical reforma:

«Vienen muchos a tomar y hacer tomar este sacrosanto oficio por tener un modo con que mantenerse y hacerse entender que lo quieren para servir a Dios. ¡Oh abusón tan grande, evangelizar y sacrificar por comer, ordenar el cielo para la tierra y el pan del alma para el del vientre».

Permítasenos recordar lo que hace dos años justos (LA CIENCIA TOMISTA, enero-febrero de 1927, pág. 125) decíamos comentando la *Asamblea Nacional del Clero*, celebrada en el Seminario de Madrid los días 3, 4 y 5 de diciembre de 1926, con asistencia de 500 sacerdotes:

«Nuestro juicio es que, sin abandonar el terreno de las reclamaciones que proceden de una justicia reparadora de anteriores y vandálicas usurpaciones, y ante las perspectivas de una fatal *separación económica* de la Iglesia y el Estado que se ve venir, el clero secular, imitando en esto a las clases obreras y a las Ordenes religiosas, debe concentrarse sobre sí mismo; establecer entre sí lazos de solidaridad y fraternidad económica más efectivos, hasta llegar decididamente a la *vida común* como recomienda el canon 134 del nuevo Código canónico, y como la tienen por Reglamento preceptuada los sacerdotes seculares de la benemérita *Unión Apostólica*. No es lícito, en cualquier sociedad, ya sea de seglares o de eclesiásticos, que unos pocos se enriquezcan o enriquezcan a los suyos cuando hay prójimos y hermanos que carecen de lo necesario». Seguimos pensando lo mismo y sabemos que interpretamos fielmente el sentir de muchísimos ejemplares sacerdotes.

El *segundo documento* del Episcopado sobre *represión de la inmoralidad*, es alarmantísimo; el ambiente moral es irrespirable. «La ola de la inmunda pornografía, empieza diciendo, que viene invadiendo nuestra Patria, nos pone en el trance de llamar la atención del Gobierno de Su Majestad (q. D. g.), sobre la urgencia de emplear los medios coercitivos de que el Poder público dispone para contener ese desbordamiento de la pública inmoralidad». Es verdad que mucho puede hacer la fuerza coercitiva del Gobierno (Alcalde y Gobernador de la capital de España son hombres encanecidos en la *Acción Católica*, de cuyo celo no se puede dudar); pero lo principal, no nos hagamos ilusiones, es obra nuestra, obra de la Iglesia y de su clero secular y religioso. Recordemos las palabras del B. Juan de Avila. El reproche es para nosotros mismos. ¿Qué pasa, pues?

Esta situación no puede, no debe continuar. Es asunto principalmente nuestro.

Quiero cerrar esta crónica con unas palabras de Mella, que alguien, muy oportunamente, reprodujo días pasados en la *Asamblea Nacional*, y tomamos al pie de la letra del *Diario de Sesiones* (tomo II, pág. 190), que dicen así:

«Recitaré un párrafo maravilloso de un discurso suyo (de Vázquez Mella), pronunciado en Santiago de Galicia, titulado *Catolicismo y Teocracia*, que figura como apéndice en el tomo de sus discursos políticos. En ese párrafo, Vázquez Mella recuerda a Montalembert, que vió un día, conmovido, en Irlanda, en una pequeña colina bajo un cielo cubierto de nubes, una ermita semejante a una choza, en la ermita un altar, sobre el altar una cruz de madera, y en la vertiente de la pequeña montaña, la muchedumbre arrodillada sobre la tierra fangosa, sin preocuparse de la lluvia que caía a plomo sobre su cabeza descubierta, y Montalembert exclamaba: «He aquí una Iglesia pobre, pero libre, y un pueblo rico de fe». Y cuando después contemplaba bajo la Monarquía corrompida de Luis Felipe las espléndidas manifestaciones del culto, el lujo palatino de una Corte escéptica y los uniformes y las vestiduras recamadas de oro, mientras fuera crecía la ola de fango que iba envolviendo en la vileza las almas, Montalembert, acudió a su espíritu el recuerdo de la cruz de madera de Irlanda, y le hacía exclamar tristemente: «He aquí una Iglesia rica, pero esclava, y un pueblo sin fe» (Aplausos).

¿Qué significan estos aplausos de toda la Asamblea Nacional?

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, diciembre de 1928.

FILIPINAS

EL carácter general durante esta última temporada es sobremanera diverso: La actuación de la Legislatura filipina que tiene en expectación al pueblo, pendiente de la serie interminable de «bills» que se van sucediendo unos a otros para su aprobación; los festejos celebrados para honrar a los héroes de la independencia Filipina como el general Luna; las funciones benéficas dadas por un sinnúmero de asociaciones privadas y públicas, y últimamente la inquietud nerviosa con que todos esperan la elección de Presidente de los Estados Unidos. En el orden religioso, las fiestas y procesiones que se verifican en esta agradable temporada, muestran que aún se conserva la fe en el pueblo filipino. Los cultos e iluminaciones con motivo de la solemnidad de Cristo Rey, y, sobre todo, la Asamblea celebrada a favor de los católicos de Méjico, dan a estos últimos meses un aspecto del más variado matiz.

LA ASAMBLEA PRO MÉJICO. El día 28 de octubre, coincidiendo con la fiesta de Cristo Rey, presidida por los excelentísimos Sres. Delegado Apostólico y Arzobispo de Manila, se celebró en la iglesia de San Agustín de esta ciudad una Asamblea en favor de los católicos de Méjico.

La iglesia estaba profusamente iluminada, y en varias partes del templo se habían colocado altavoces, para que todos pudieran oír los discursos. Allí, entre un gentío inmenso que invadía el sagrado templo, se notó la presencia de muchas personalidades ilustres, entre otras la de varios «leaders» y legisladores nacionales, que habían ido a dar testimonio de simpatía hacia los católicos de Méjico, hijos como ellos de una misma Madre que les inició en la misma fe.

Además de los dos excelentísimos señores hablaron otras personas. Todos relataban hechos acaecidos en Méjico durante la persecución, ensalzando el valor de los católicos mejicanos que se dejan matar por la fe. Se protestó contra la tiranía del Presidente Calles, que es una vuelta a la más feroz barbarie. «Condenamos como ciudadanos libres, decía la Sra. de Veyra, la tiranía de Méjico». De todo lo hecho y acordado se dió cuenta al Santo Padre, y a los católicos de Méjico por medio del Secretario del Episcopado Mejicano Mons. Pascual Díaz, residente ahora en Estados Unidos.

EL CASTELLANO EN LOS TRIBUNALES DE JUSTICIA.

El castellano, que venía agonizando desde que fué quitado como lengua oficial de las escuelas y centros docentes, parece dar señales de nueva vida.

La venida de los aviadores Lóriga y Gallarza, la visita del crucero «Blas de Lezo» y últimamente, y sobre todo, el viaje a España del Rector de la Universidad del Gobierno Sr. Palma y del decano de la facultad de Leyes de la misma Universidad Sr. Bocobo, ha excitado bastante el entusiasmo por nuestra lengua. Con este motivo se han establecido muchas asociaciones hispanó-

filas, cuyas asambleas y reuniones se tienen en castellano. La principal es la Hispano-Filipina, cuyo presidente es el mismo Sr. Bocobo, que ha dado varias conferencias sobre España y a favor del castellano.

Este eco popular ha llegado, como es claro, hasta la Legislatura, que no ha permanecido sorda e indiferente a él. Sabido es, que el año 1930 era el término señalado para el uso del castellano en los tribunales. Pues bien, en las últimas semanas de septiembre fué presentado para su aprobación en la Cámara de Representantes un «bill» por el cual se prorrogaba el castellano por tiempo indefinido. Apoyado por unos, admitido, pero con prórroga más limitada por otros, combatido por muchos después de discutida y reñidísima lucha, salió por fin prorrogado hasta el año 1940. Así fué llevada la Ley a la Cámara de Senadores y así salió después de varias discusiones. Pero al ser presentada para su confirmación al Jefe Ejecutivo, éste puso algunos reparos y no se determinó a confirmarla. De nuevo volvió al Senado, y como consecuencia de tanta discusión, el castellano en los tribunales de justicia solamente se ha prorrogado hasta el año 1935. A pesar de esto se ha escrito mucho en la prensa y algunos artículos muy bien hechos.

La importancia mundial del idioma castellano es algo que salta a la vista. Si examinamos su influencia en el mundo, veremos que «la guerra europea pasada ha sido, incluso para los Estados Unidos, una ocasión decisiva y reveladora de la posición preeminente del español en el mundo». La vida mercantil está en su mayor apogeo en las Repúblicas de habla española, en donde se ofrece un extenso campo de acción al engrandecimiento y progreso del comercio internacional.

Por esto la asociación Hispano-Filipina dirigió una solicitud a la Legislatura, pidiendo que la enseñanza del castellano en las escuelas Públicas superiores sea obligatoria durante dos años; y da por razón, entre otras, la de que el castellano es la lengua de los antepasados héroes de la patria y en esa lengua están escritos sus libros, así como también el Código Penal que actualmente rige; a fuer de que Filipinas necesita una cultura que sea latina, porque latina ha sido su historia; siendo la perpetuación del castellano como un camino hacia la independencia filipina y un lazo que nos une con las Repúblicas de la América española. Hasta ahora no se sabe el resultado de esta petición.

Existe, a la verdad, una corriente en favor de España y del castellano. Creo que los españoles debemos alentarla algo más de lo que se ha hecho, particularmente por los que viven en la Península. Durante nuestra dominación, España era más temida que amada; pero al arriarse la bandera española en el Fuerte de Santiago descubriéronse jirones de afectos hasta entonces latentes. Filipinas no hizo más que cambiar de tutor; pero pronto conoció las consecuencias del cambio. Desde entonces, hay que confesarlo, España fué más amada y «labios nativos, entonces sellados, rompieron su esforzado mutismo y cantaron las bellezas y primores de la rica lengua cervantina»; en una palabra, se dejó sentir más la influencia española, aunque bajo otro aspecto. Se ha cuidado poco de mantener esta influencia. No lo digo apasionado por el interés y amor patrios; lo han dicho los mismos filipinos echándonoslo en cara. Cada cuatro meses (tres veces al año), después de atravesar los mares gallarda y majestuosa, llega a nuestra bahía la bandera roja y gualda. ¿Pero dónde? Sobre un cas-

co, modesto en tonelaje, largo en años y existencia, de pobre aspecto según le ha juzgado alguno. Cuando arribó a estas playas el crucero «Blas de Lezo», muchos quedaron admirados; España no tenía ya las chalupas de hace 30 años; había progresado mucho en la Marina, pero pocos lo sabían. ¿Por qué no se han de enviar a Filipinas barcos buenos y grandes como los que envían otras naciones y como España misma envía a la América del Sur? Aún hay muchos filipinos que conservan amor a la Madre Patria, habiendo recibido pruebas de ello los aviadores españoles Lóriga y Gallarza; los marinos del crucero antes mencionado y la colonia española, todos los años en el día de Santiago, con motivo de celebrarse las fiestas del «Día español».

EL DÍA DE LA UNIVERSIDAD. La Universidad de Sto. Tomás está de fiesta. Desde 1611 en que se fundó, ha ido siempre progresando y prosperando; digo mal, también ha tenido sus decaimientos, pero de estos mismos procuró sacar utilidad en provecho propio.

Hoy día, después de las vicisitudes porque pasó durante los disturbios de la Revolución, se levanta pujante y llena de vida, contra lo que muchos creían al ver avasalladora la dominación americana; pero han pasado treinta años y se encuentra más fuerte, hasta el punto que el antiguo edificio, que durante tres siglos fuera el emporio de la ciencia y del saber en el Archipiélago, resulta incapaz para contener el número de estudiantes que, ansiosos de ilustrarse, acuden a beber la ciencia en sus aulas. Por eso los Dominicos de la provincia de Filipinas han tenido que levantar otro más espacioso edificio, capaz para varios miles de estudiantes.

A este edificio, solemnemente bendecido el año pasado por el Delegado de Su Santidad, fueron trasladadas algunas facultades. Las obras, aún no terminadas, no permitían más.

Se hizo coincidir este acontecimiento con el 13 de Noviembre, fiesta del Patrocinio de Sto. Tomás en las Escuelas Católicas, y se celebró con extraordinarios festejos religiosos y profanos. A ellos asistieron los ex-alumnos de dicha institución, entre los que se cuentan muchos «leaders» y senadores.

En este año, bastante adelantadas y ya casi terminadas las obras, se acabarán de trasladar las facultades restantes. Es la traslación definitiva del antiguo edificio al nuevo; por eso se ha querido que las fiestas de este año superen a las del año pasado que, como he dicho antes, fueron extraordinarias. El programa es magnífico y se espera que el resultado también lo será. De uno y otro daremos cuenta en otra crónica. ¡Dios quiera que todo contribuya a la prosperidad de la Universidad, que tan necesaria es hoy, para que los filipinos reciban la educación católica que se les niega en las muchísimas escuelas públicas, donde se habla de todo menos de Religión, y que ponen a Filipinas en una crisis religiosa que va haciendo desaparecer la fe de este pueblo antes tan religioso y tan católico!

FR. B. IGELMO, O. P.

Manila, 10 de noviembre de 1928.

EL CONFLICTO RELIGIOSO EN MÉXICO

ALTREDEDOR DEL ASESINATO DEL GENERAL ALVARO OBREGÓN.—El conflicto religioso sigue desarrollándose en la misma forma y con la misma tenacidad, por una y otra parte, que en los meses anteriores, como hace un año, como hace dos años. El Gobierno, después de haber provocado el conflicto, sigue presentándose como fiel custodio de la ley, y esperando (dice) que el clero deponga su rebeldía y se acomode a vivir bajo las condiciones de la ley común de los mexicanos. Los señores Obispos y la mayor parte de los sacerdotes siguen comiendo el pan amargo del destierro, esperando que Dios se compadezca de su pueblo y les ponga en condiciones de volver a reanudar sus trabajos ministeriales.

Mientras tanto, en los campos de Jalisco, Guanajuato, S. Luís y una parte de Oaxaca, son continuas las luchas sangrientas de los elementos católicos levantados en armas contra las fuerzas del Gobierno. El General Enrique Gorztieta, nombrado jefe supremo del movimiento armado por la Liga Nacional de Defensa Religiosa, ha logrado éxitos brillantes en algunas partes, y ha sufrido sus quebrantos en otras muchas. Dos años de movimiento armado por una causa religiosa, en un país netamente católico; y el Gobierno sigue dueño de la situación.

Estos días (mientras escribo esta crónica) se habla con insistencia de un próximo arreglo con el Gobierno del Presidente provisional (Portes Gil). Los que miramos las cosas desde afuera sólo podemos notar la presencia, en Estados Unidos, del Cardenal Cerreti, algunas juntas celebradas por los Obispos mexicanos desterrados, y una junta magna celebrada en Chicago por ochenta (poco más o menos) Obispos americanos.

Si hubiéramos de fijarnos en los rumores que corren entre elementos activos de los católicos refugiados, habría que predecir un arreglo casi inmediato. Aunque no parecen infundados tales rumores, tampoco me atrevo a aceptarlos como cosa ya segura; prefiero esperar los acontecimientos, aunque éstos lleguen a su desenlace antes de que las presentes líneas estén impresas.

El único hecho culminante durante los seis meses que acaban de transcurrir, el que habrá de ocupar algunas páginas en la historia de esta persecución religiosa, y que, entiendo, no debemos pasar a la ligera cuantos nos preocupamos algo de los intereses católicos en México, es el asesinato del General Obregón.

Por un fallo de los tribunales de justicia, este asesinato pasa a la historia como un borrón más contra el buen nombre de los católicos.

Hasta ahora nuestros enemigos hablaban constantemente de la excomunión y muerte de Hidalgo, de la rebelión de los «polkos» en momentos difíciles para la Patria (1847), de la invasión francesa, provocada por los católicos; en adelante añadirán el nombre de Obregón «aureolado con la gloria del martirio», «sacrificado, por la causa de los necesitados, a manos del fanatismo clerical».

* * *

En pocas ocasiones habrá sentido la República un estremecimiento tan ruidoso (aunque sí más hondos) como al saber la muerte violenta del Presidente elegido para el próximo período gubernamental.

Y es que Obregón era mucho y significaba más para México en las presentes circunstancias: Pretendiéndolo él o no, era el árbitro de la situación. Sus campañas brillantes, durante la revolución de Carranza, primero, y el éxito completo contra la revolución de Adolfo de la Huerta, después, le habían convertido en el caudillo militar indiscutible. Su actuación presidencial en los momentos difíciles por que atravesaba la República desde 1920 a 1924 le acreditaban de gobernante avisado y de carácter. Los políticos militantes de más relieve (en la actual situación) decían honrarse con el nombre de obregonistas.

El ilustre escritor García Naranjo, en su carta al Sr. Duque de Alba, trata a Obregón de mal patriota, de ambicioso sin escrúpulos, de caudillejo cruel y songuinario; y cuenta para confirmarlo su actitud ante el desembarco en Veracruz del General Funston, en Abril de 1914, la autorización para que el General Pershing invadiese la República en persecución del guerrillero Pancho Villa (1916), y añade: «El paso de Obregón por la historia contemporánea de México se marca sombriamente con una serie de fusilamientos y de asesinatos. Venustiano Carranza, Francisco Villa, Angel Flores, Arnulfo Gómez, Francisco Serrano, Salvador Albarado, Fortunato Maicotte, Lucio Blanco, Francisco Murguía, fueron las víctimas de mayor relieve; pero, ¡ah! las matanzas fueron por millares». «La Opinión», de los Angeles, Calif. 17 de Nov. 1928.

Por nuestra parte nada tenemos que añadir ni quitar a las afirmaciones de García Naranjo, aunque quizá tengan algo de apasionadas. Con todo y con eso era Obregón la figura más saliente y la que más confianza inspiraba de cuantas el régimen actual nos ofrecía.

Refiriéndonos en concreto a las ideas religiosas de Obregón, tenemos que decir que no era católico o, al menos, las ideas que ha venido dando a la publicidad no lo son de católico. No son las vertidas en su libro sobre la campaña que derribó a Victoriano Huerta y acabó con el poderío de Villa, tampoco las que asienta en su carta a los Prelados mexicanos con motivo de la expulsión del Delegado Apostólico, y están muy lejos del Catolicismo las ideas que encontramos en los discursos de su última campaña presidencial.

Es interesante saber cómo juzgaba Obregón el actual conflicto religioso; interesante, por tratarse del juicio del hombre más significado de la Revolución, por la enorme masa de mexicanos que comulgaba con las ideas del jefe, y por la relación que pueda tener con el asesinato del 17 de Julio.

El conflicto fué «provocado por el Clero con las declaraciones del Arzobispo Mora y del Río, del 4 de Febrero del corriente año (1926); constituye uno de tantos errores de los que ha cometido el clero católico, oponiéndose sistemáticamente a la evolución social». «El ejercicio del culto no se ha suspendido, sino únicamente en su aspecto popular y público, y es posible que a esta disposición le haya dado vida la idea de producir con ella una maniobra de carácter político, bajo la falsa suposición de que las masas populares se amotinarian contra la Administración Pública, para cambiar su régimen por otro que se pusiera al servicio de los intereses de Roma, y la de carácter económico, reduciéndose el ejercicio del culto solamente a las esferas adineradas y especialmente a las aristocráticas, que son por hoy las que están sosteniendo todos los gastos de la Iglesia y de los Prelados en México...» «Es posible que los rendimientos económicos para la Iglesia estén siendo ahora mayores que antes de suspender el ejercicio

del culto en los templos, pero esto también constituye un error substancial del Clero, porque las masas populares que se han dado cuenta de esta maniobra...» «El problema ha sido planteado por los encargados de la Iglesia en sentido diametralmente opuesto a las doctrinas del Nazareno; aquél expulsó a los ricos de la Iglesia y declaró que era más fácil que un camello pasara por el ojo de una aguja que un rico se salvara, y éstos han lanzado a los pobres de la Iglesia... para refugiarse en las filas de los adinerados, y esto traerá como resultado que en unos meses más, quizá en un año, que las clases populares se familiaricen con la situación creada... y se convenzan de que pueden vivir perfectamente sin sus auxilios espirituales. «Otro error del Clero consiste en excitar a los católicos norteamericanos a su favor, llevando el conflicto a una nación en que los católicos son una pequeña minoría y tienen que ser arrollados por sus enemigos».—«No está lejano el día en que los hechos vengan a demostrar que el suscrito tenía razón cuando anunciaba... a los altos dignatarios del Clero, que cuando ellos declararan incompatibles las doctrinas socialistas con su religión, perderían la gran mayoría de sus prosélitos, porque en los tiempos que ahora vivimos han perdido por completo su influencia muchas de las consejas y prejuicios con que se amedrentaba en tiempos pretéritos a las masas populares...» (Manifestaciones publicadas por la prensa el 7 de Noviembre de 1926).

En la carta (publicada con la misma fecha) que Obregón había escrito a algunos Prelados, cuando la expulsión de Monseñor Filippi (Enero de 1923), después de disertar largamente sobre los ideales de la Revolución mexicana y declararlos muy en armonía con la doctrina del Evangelio, exhorta a los Prelados a no entorpecer la marcha del nuevo régimen «de programa esencialmente cristiano y esencialmente humanitario».

Obregón se sentía cristiano a su modo: Dice admitir las doctrinas del Evangelio, pero se muestra mal avenido con la Iglesia; cree que el Clero mexicano pudiera desarrollar una misión espiritual en la República, pero a condición de supeditarse a las normas establecidas por el Gobierno revolucionario que la rige.—Es un cristianismo muy generalizado entre los teorizantes de la Revolución: una simple amalgama de las doctrinas del «socialismo romántico» (de principios del siglo anterior) con las filtraciones protestantes del día.

Y, a pesar de todo, Obregón era una esperanza para los católicos perseguidos.

No se había olvidado entre nosotros la relativa libertad que hemos gozado en el período presidencial de 1920 a 1924. El feroz revolucionario de la época preconstitucional, el de los radicalismos de Querétaro, el que de vez en cuando se soltaba con astracanadas como la del discurso pronunciado en S. Luis (siendo ya Presidente de la República), cuando señaló como vicios fundamentales del pueblo mexicano «el pulque y la Virgen de Guadalupe»; ese hombre, al sentirse gobernante y al pesar las realidades mexicanas, hubo de mostrarse como perfecto conservador, hasta el punto de igualar la política tolerante de Porfirio Díaz. La expulsión del Delegado Pontificio fué atribuida por el pueblo católico al entonces Secretario de Gobernación, Plutarco Elías Calles.

A este precedente hay que añadir el concepto de hombre de elevado talento, de superior a ciertas caciquerías, de confiado en sí mismo y en su poder, y hasta cierta generosidad, de hombre orgulloso, para aquellos a quienes consi-

deraba incapaces de crearle conflictos serios y de poner en peligro su poderío.

Por estas o por otras razones el pueblo católico había puesto su esperanza en el advenimiento de Obregón a la Presidencia de la República. Ya antes de su elección se hablaba de manifestaciones particulares, de gestiones secretas, de promesas más o menos precisas.

Era voz corriente y unánime sentir que el conflicto religioso duraría sólo hasta el 1.º de Diciembre de 1928, en que Obregón tomase posesión de la Presidencia.

* * *

La noticia del asesinato, que estremeció a la República, vino a cortar estas esperanzas, más o menos fundadas, y a producir completa desorientación entre los católicos.

¿Cuál fué la causa de este asesinato? León Toral, el fanático autosugestionado, que consumó el crimen, nos ha dicho que, después de hondas meditaciones, se decidió a sacrificar su vida por la causa de los católicos, que él conceptuaba a Obregón como inspirador de la actual persecución y a Calles como un simple instrumento.

Los que miramos los acontecimientos a cierta distancia hemos necesitado seguir con atención la marcha del Proceso para convencernos de que efectivamente, León Toral, era católico y había obrado por un mal entendido interés de la causa católica.

El Lic. Orci ha expresado en sus declaraciones una de las razones de nuestra duda. Toral, cuando fué a cometer el crimen, llevaba consigo demasiadas pruebas de su catolicismo. Un católico verdadero no denuncia a sus hermanos (cuando obra con rectitud); y éste llevaba consigo cuanto podía comprometerles.

A esta duda queremos añadir otras de valor no despreciable. En el mes de Junio, bastantes días antes del asesinato, se decía como cosa cierta, en las ciudades fronterizas de Texas, que el general Calles estaba dispuesto a continuar en el Poder o encaramar al Sr. Morones, costase lo que costase, y que *no retrocedería ante ningún obstáculo*.

El Presidente Calles se apresuró demasiado a interrogar por sí mismo al asesino; y con no menos precipitación denunció ante el mundo antero que el crimen era obra del Clero católico. Mas tarde hubo de rectificar limitando su acusación a *algunos* elementos del Clero; pero ya las circunstancias habían cambiado mucho.

Los mismos obregonistas señalaron, desde el primer momento, a Morones y a los miembros de la CROM, como los verdaderos autores intelectuales del atentado. Todavía últimamente, el Sr. Manrique se atrevió a insinuar acusaciones gravísimas contra altas personalidades. Y, cuando el Procurador de la Nación, en el último día del Jurado, trató de justificar la intención de los diputados que, dos días antes, habían penetrado en la sala del tribunal en actitud amenazadora, la voz de Manrique sonó áspera y retadora preguntando: ¿Quién os ha dado el poder?

Otro dato significativo es que Toral haya pertenecido a la CROM, en tiempo no muy alejado del día del crimen, y, mientras en el Proceso se han escudriñado todas sus andanzas en los centros católicos (desde los días de su niñez hasta el momento presente) nadie ha recogido este dato suelto para investigar

las relaciones posibles entre el criminal y los enemigos personales del señor Obregón. Como nadie ha preguntado si, al afiliarse a la CROM, ingresó también en alguna logia masónica.

Añádase a esto lo insólito de que en un banquete de amigos íntimos se haya asesinado al que era objeto del homenaje, que el asesino haya podido disparar ocho tiros certeros y saliese de allí, con algunas magulladuras ciertamente, pero que saliese con vida. Es, sin duda, lo mejor que podía acontecer, pero convengamos en que es un caso raro.

Unos detalles más sobre las circunstancias del Proceso.

Las declaraciones de la mayoría de los innodados en la causa, durante el período de las diligencias previas, son acusaciones claras y terminantes contra la Religiosa Concepción Acevedo y de la Llata; y esos mismos declarantes unánimemente retractan más tarde las acusaciones que antes habían hecho contra la Religiosa. Todos convienen en que ella nada sabía de los proyectos de asesinato, ninguna parte tomó en los preparativos y la noticia del crimen le causó la mayor sorpresa; sorpresa por crimen y sorpresa por la persona que lo cometió (a quien ni ella ni los demás juzgaban capaz de tal atentado). Las últimas declaraciones de Toral son terminantes: La M. Conchita no ha tenido la menor participación en el asesinato.

La M. Conchita nos parece (a juzgar por las declaraciones de los testigos) como irreflexiva y demasiado confiada, pero no como una criminal. Las palabras que se le atribuyen, serían materia de acusación contra algunos millones de católicos mexicanos y no mexicanos, ya que se repetirán centenares de veces cada día.

Sin embargo, dicha Religiosa fué condenada a la pena máxima que permite la ley mexicana contra una mujer, veinte años de presidio.

El Lic. Sodi, defensor de León Toral, se ha esforzado en conseguir que el asesinato de Obregón fuera declarado «crimen político», y aducía en favor de su opinión la cualidad del occiso y la razón misma del asesinato. Obregón fué muerto por considerársele el sostén e inspirador de la persecución contra los católicos; León Toral (que figura como católico de acción) comete su crimen impulsado por sus ideas religiosas, o que él creía religiosas, para conseguir el triunfo de una causa netamente política. Con todo, la opinión del Lic. Sodi no triunfó.

El mismo Lic. Sodi ha señalado dos defectos graves en el Proceso: En el de cualquier crimen vulgar se pide dictamen a peritos balistas; en el de un Presidente electo de la República se prescinde de este requisito, a pesar de que el informe del juez acusa orificios de distinto calibre. En cualquier otro caso se procura la reconstrucción del crimen para adquirir certeza de los hechos; en el de Obregón nadie se hace cargo de que los orificios de las balas corresponden al lado opuesto del que el asesino dice haber disparado.

Por lo demás, el proceso hubo de desarrollarse en un ambiente nada favorable para la ecuanimidad que debe presidir un tribunal de justicia de tan graves consecuencias.

Un público hostil y amenazador para los defensores; unos cuantos diputados que penetran en el local enfocando sus pistolas contra el principal defensor; un Procurador de Justicia que, ante los gritos amenazadores del público con-

tra los reos y las defensas, exclama: «...el sentimiento del pueblo es el que clama tras las rejas de esos balcones, y es de una vibrante indignación por el crimen; por eso pide a gritos la condenación de los culpables. Señor Sodi—dice dirigiéndose al defensor de Toral—no es el grupo de estos mexicanos el que puede atemorizar; el miedo es a la cólera efectiva de la República». Y, por fin, un juez que permite al público dialogar con la defensa, insultar y amenazar a quienes no hacían otra cosa que prestar su contingente al esclarecimiento de la verdad.

El tribunal de justicia ha fallado contra Toral y la M. Concepción A. de la Llata, condenándoles a la pena máxima señalada en las leyes.

Debemos respetar este fallo. Pero quienes se forjen la ilusión de que el proceso por el asesinato del General Obregón ha terminado con la sentencia dictada por los tribunales de justicia, están muy equivocados. Después del proceso jurídico, definitivo en su orden, y aun después de la ejecución de la sentencia, más definitiva si cabe, seguirá sin duda otro proceso más amplio, más pausado y más libre por parte de aquellos a quienes pueda afectar el alcance moral de la sentencia dictada. El proceso jurídico ha terminado; pero ahora comenzará el proceso social. Por eso nos hemos detenido a recoger los detalles apuntados, que serán, en adelante, objeto de nuevas investigaciones y, andando el tiempo, de otro fallo de más trascendencia social que el del presente.

* * *

Diffícilmente se formarán idea los extraños de lo que significa en la lucha religiosa de México (a la lucha de ideas e influencia me refiero) acontecimientos como el que acabamos de relatar.

Los enemigos del Catolicismo tienen allí una especie de sumario de acusaciones, aprendido de memoria, que nos lanzan a la cara constantemente, y, por desgracia, no dejan de producir su efecto en el pueblo. Para la lucha social-religiosa entablada, significa demasiado el *sambenito* de un asesinato de la trascendencia del de Obregón.

ALFONSO ENRÍQUEZ VALACE.

Texas, Diciembre de 1928.

NOTA.—Todas las noticias referentes al Proceso de los asesinos de Obregón están tomadas de *El Universal*, de México, especialmente de los números correspondientes a los días 5-9 de noviembre.

BIBLIOGRAFIA

Al fin... ¿qué es el Teosofismo?, por D. Tomás LARUMBE Y LANDER, profesor de Derecho Canónico y de Teología Dogmática. Vergara, Tip. de «El Smo. Rosario», 1927. Un vol. de 253 págs., en 8.º

A la pregunta que sirve de título a su obra contesta el autor muy por extenso, aunl que repitiendo demasiado las mismas cosas. Pone además en parangón la doctrina de Teosofismo y la de la Iglesia Católica, haciendo ver la marcada oposición que entre ellas existen; y expone las aparentes o reales contradicciones en que incurre el Teosofismo. El autor no se ha propuesto, según parece, refutar directamente las doctrinas teosóficas. Pero la misma exposición de estas doctrinas, dirigiéndose a lectores que profesan la fe católica, reclama una sólida y ordenada refutación. Y el no hacerla es una notable deficiencia que advertimos en la obra del Sr. Larumbe.

El Sr. Larumbe sabe, seguramente, que para refutar el Teosofismo en el terreno apologético no basta afirmar lo contrario de sus doctrinas en nombre de la Iglesia o de la Teología Escolástica. Eso sería ignorar que el Teosofismo se presenta precisamente como una solución *científica* frente a la solución *autoritaria* o *de fe* del problema religioso. Es en el terreno científico-filosófico donde conviene colocarse, para desvanecer los fundamentos en que pretende apoyarse el Teosofismo. O si no, esgrimir contra sus defensores la inconsecuencia de pretender en teoría resolver científicamente el problema religioso, y apoyarse en la práctica en la autoridad de los *Mahatmas*, o de las señoras Blavatzki, Besant, etc., etc. Algo hace el Sr. Larumbe en uno y otro sentido. Pero todo ello es poco, demasiado poco.

Esta obra, cuando menos, servirá para desengañar a los lectores que crean conciliables la doctrina del Teosofismo con la de la Iglesia Católica. Porque el Sr. Larumbe, eso sí, con muestras de verdadera erudición, hace ver a las claras el antagonismo que existe entre esas dos soluciones del problema religioso.

La Pedagogía de Decroly, dos ensayos por Rodolfo LLOPIS. Biblioteca «Ciencia y Educación». Ediciones de «La Lectura». Un pequeño vol. de 163 páginas, en 8.º

Decroly, profesor de Psicología del niño en la Universidad de Bruselas, es autor de un método de enseñanza que lleva su nombre, ensayado con éxito, según parece, en varios centros pedagógicos de Bélgica, Holanda, Suiza, Francia, Estados Unidos, Colombia, etc. Consiste en interesar al niño activamente, haciéndole ver, experimentar y, sobre todo, «VIVIR» las materias que estudia, como si fueran cosa que a él le afectarían personalmente. Conocimiento anatómico, fisiológico, higiénico y psicológico de sí mismo, juegos educativos, visitas de lugares, granjas, talleres, bazares, etc., tales y otros son los medios de hacer efectivo ese método. Método complejo y costoso, desde

luego, en lo que estriba su mayor dificultad. Además requiere mucha preparación y experiencia en los maestros y, sobre todo, vocación.

El Sr. Rodolfo Llopis, en este librito, expone con cariño de adepto el origen y naturaleza de ese método; que, a nuestro parecer, en lo que tiene de práctico o viable, no se diferencia gran cosa de otros métodos conocidos y, en especial, del manjoniano.

Nunca, sin embargo, sobrarán que los maestros lean este libro atentamente. En él se darán cuenta cabal de la importancia de su misión, y aprenderán, tal vez, a prescindir de métodos rutinarios, para encauzar por mejores derroteros la enseñanza y formación de sus alumnos.

Florilegio de poetas y escritores oaxaqueños, por Alfonso FRANCISCO RAMÍREZ. México, D. F., 1927. Un vol. de 636 págs., en 8.º

Una prueba de la fecundidad de ingenio literario que asiste a los escritores de Hispanoamérica es la antología que nos ofrece el Lic. Alfonso F. Ramírez, oaxaqueño él también, y autor inspiradísimo de varias colecciones de versos y de otros trabajos en prosa. Oaxaca, Estado mejicano bañado por el Pacífico y plantado por Dios en el paraíso istmeño de Tehuantepec, se presta como él solo para crear poetas e inspirarlos. Y en éstos, por justa correspondencia, se refleja algo de las bellezas incomparables de su país, algo de la transparencia adorable de su cielo y de la majestad imponente de sus montañas, de la inquietud musical de sus ríos y de la apacible dulzura de sus llanos» (pág. 9).

«En estos sitios, cuando me hallo a solas,
Alrededor de mí todo se anima,
Desde el arroyo de argentadas olas
Hasta los montes de orgullosa cima.

«Este valle, este monte y selva umbría,
Este campo riquísimo y fecundo
Es un Edén de luz y de armonías;
Aquí no hay más que Dios ¡qué importa el mundo!»

(José Blas Santaella, págs. 42 y 45).

Allí es dulce el nido del hogar; y la ausencia de él hace gemir con patéticas añoranzas.

«Honor, riqueza y gloria
relegaría al olvido,
si a tí volviera ¡oh nido!
como antes a soñar.
Mas porque mustia pienso
que ya tu luz no existe,
por eso estoy tan triste,
¡mi hogar, mi dulce hogar!»

(Enriqueta Palacios Cervantes, pág. 465).

Hay en este Florilegio bellísimas poesías, que encarnan al rojo las vivas emociones que produce la naturaleza en un país de exuberancia tropical. Las hay recortadas al estilo clásico, que expresan los anhelos del alma en su tendencia hacia lo infinito y eterno. Las del Sr. Alfonso F. Ramírez participan de estas dos categorías. ¡Qué hermosa su «Antequerá»! Por citar sólo una entre tantas y tan bellas.

«Adorada Antequera:
 si en el último instante, cuando muera,
 de tu sagrado hogar me encuentro lejos,
 endulza mi agonía
 con el vago calor de tus reflejos;
 y haz que mire a través de la distancia
 tu imagen familiar—sol y fragancia—...
 ilumina la sombra de mi duelo
 con la lámpara azul de tu belleza;
 y en el raso esplendente de tu cielo
 amortaja mi amor y mi tristeza».

(Pág. 347).

Alternando con las poesías se encuentran variadas y amenas prosas, que compiten en mérito artístico con aquéllas. Cuando un solo Estado de la Confederación Mejicana produce tal abundancia de frutos literarios, ¡cuál será el porvenir reservado a la Literatura castellana en el mundo! Lean este Florilegio los que deseen barruntar un poquito siquiera de todo ello.

FR. E. S.

Consejos prácticos para la confesión, por Mons. P. LEJEUNE. Traducción del francés por el P. Vicente Menendez Arbesú, Agustino. Un vol. de 11 1/2 X 18 1/2 cm., 156 págs., en rústica, ptas. 2, en tela, ptas. 3,50. Luis Gili, editor. Córcega, 415. Barcelona.

Placer grande experimenta el encargado de hacer reseñas bibliográficas, cuando tiene la suerte de tropezar con un libro que no merece sino elogios. Y eso precisamente me ha sucedido a mí con la obra que tengo a la vista, tan breve y sencilla como sustanciosa y atinada. Su lectura está llamada a producir excelentes frutos, sobre todo en las personas piadosas que frecuentan los sacramentos, a quienes principalmente se dirige.

Los saludables consejos e instrucciones que en ella se contienen sobre el modo de prepararse y hacer la confesión, son muy a propósito para evitar los daños que la rutina puede ocasionar en la práctica de tan santo ejercicio.

Trabajar por que se difundan libros de este género es contribuir a una obra en verdad laudable y beneficiosa.

Diccionario Canónico de Religiosas, por D. Jesús HUERTA ARENAS, Presbítero. Tres tomos encuadernados, de 576, 507 y 409 págs., en 4.º Precio 30 ptas. Madrid, imprenta de Senén Martín Díaz. Cabeza, 38. Año 1928.

Desde la publicación del Código Canónico, varios y en diversas lenguas, son los tratados que acerca de las Religiosas han ido apareciendo; pero hasta el presente, nadie, que sepamos, había tenido la feliz ocurrencia de ordenar tan importante materia en forma de Diccionario.

Al actual Capellán del Sanatorio del Rosario de Madrid, cabe el honor de haber llevado a cabo tan laudable empresa, por la cual se ha hecho acreedor a la gratitud de todas las Religiosas de lengua española, y también de cuantos por razón de su cargo están llamados a intervenir en asuntos a ellas relativos.

La forma elegante de su presentación honra a la casa editora. Entre las cosas tratadas con más amplitud son dignas de especial mención las correspondientes a las palabras «Abadesa», «Confesor» y «Perfección».

El autor no llevará a mal le hagamos algunas observaciones.

Lamentamos en primer lugar que haya repetido tantas veces unas mismas cosas, sin que a juicio nuestro, baste para disculparlo la advertencia que hace en el prólogo.

No dejamos de reconocer que en un diccionario es difícil, por no decir imposible, evitar ciertas repeticiones, atendida la condición de esta clase de obras; mas preciso es confesar que en este diccionario se rebasan demasiado los justos límites, hasta tal punto que, de haberse omitido las repeticiones superfluas y algunas otras cosas innecesarias, ya por no ser prácticas, v. gr. si se puede elegir para Superiora una religiosa ci e ga, ya por no tener relación, inmediata al menos, con el Derecho de las Religiosas, v. gr. lo concerniente al altar privilegiado, casi se hubiera podido suprimir uno de los tomos de este Diccionario, sin que por ello sufriera menoscabo su contenido, y con gran ventaja, por otra parte, desde el punto de vista económico; cosa muy atendible por cierto.

Hemos de recordar aquí una observación que otra vez anotamos, dando cuenta precisamente de un libro sobre «El Derecho de las Religiosas», y es que nos parece cosa censurable, al menos en obras jurídicas, el empleo de la palabra *Prelada*, tan poco conforme con el can. 110, y con la que tantas veces se tropieza en este Diccionario.

Después de la Instrucción *tan detallada* «sobre la clausura de las monjas de votos solemnes», publicada por la Sda. Congregación de Religiosos el año 1924, en la cual *ninguna mención* se hace del compañero del confesor regular, ¿se podrá continuar sosteniendo que debe éste llevarlo, cuando haya de entrar en clausura a ejercer su ministerio con las monjas enfermas? Por lo menos lo considero dudoso, y por eso no alabo que el Sr. Huertas lo afirme como indiscutible.

También afirma que puede el Sr. Nuncio autorizar la entrada en el convento a las seglares que desean retirarse a vivir allí como señoras de piso. Nos consta que ya no goza de semejante facultad.

No obstante estas y algunas otras inexactitudes que en este Diccionario se encuentran, reconocemos, y con verdadera satisfacción manifestamos, que se hallan largamente compensadas por las muchas y muy buenas cosas que encierra, por lo cual no vacilamos en recomendarlo con todo encarecimiento, a la vez que felicitamos al autor por tan benemérita labor.

El Derecho Canónico Valentino comparado con el general de la Iglesia.

No otra fué la materia tratada por el Dr. D. Antonio Barberá Sentamáns en el discurso pronunciado con motivo de la inauguración del curso académico de 1928-1929 en la Universidad Pontificia de Valencia, cuyo contenido abarca cerca de 90 págs. en 4.º, de nutrida y sustanciosa lectura, a las cuales sigue un Apéndice Bibliográfico en donde se consignan las fuentes de conocimiento del Derecho Eclesiástico Valentino.

Cuál haya sido el intento del autor nos lo dice en el siguiente párrafo que para comodidad de los lectores queremos transcribir: «No nos hemos propuesto en el presente discurso como único objetivo la exposición histórica de estas fuentes legislativas, ni tampoco el origen y desarrollo de las más peculiares instituciones jurídicas que caracterizan y distinguen a nuestro Derecho, sino principalmente su estudio comparativo con el Derecho que rigió en la Iglesia Universal, buscar las analogías y diferencias con el derecho coetáneo y el posterior hasta el vigente, y en cuanto fuese posible, razonar las causas, explicar su evolución, en una palabra, poner de manifiesto los rasgos que dan fisonomía propia al Derecho Valentino, con aquel admirable sentido jurídico que la prudencia y sabiduría de aquellas venerables asambleas supieron imprimir a sus decisiones».

Plácemes se merece el autor por su concienzudo trabajo, en el cual de desear es que tenga imitadores, siquiera no todas las iglesias españolas posean un caudal tan rico como el que atesoraba la iglesia valentina.

FR. S. A.

Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht, von Dr. Max BIERBAUM. Herder, Freiburg in Br. 1928. Págs. 194, en 4.º Pr. 5,60 mk.

Forma este volumen los números 19 y 20 de la colección *Schriften zur deutschen Politik*. De los infinitos problemas que la guerra y la revolución con que aquélla acabó suscitó en Alemania, no es de los menos importantes el que se refiere al concordato, objeto de este trabajo.

En el cual estudia el autor la actitud de los diversos elementos que hoy integran la nación alemana y el valor del concordato en relación con las diversas manifestaciones de la vida nacional. Hasta ahora regían los convenios realizados hace un siglo, cuando la nueva organización de Europa, que siguió a la caída de Napoleón. El año 1924 Baviera renovó su concordato, adaptándolo a las nuevas necesidades; parece que la Santa Sede está en tratos con Prusia para el mismo fin, y esto ha dado lugar a que se manifesten las opiniones de los diversos sectores difusos u organizados sobre este tema del concordato. Casi todos lo rechazan por unas u otras razones. Se invocan el principio de separación de la Iglesia y el Estado, que es axiomático para los liberales, la libertad de la escuela por que abogan los pedagogos, la dignidad y la educación de la raza alemana, que es el ideal de los nacionalistas, la igualdad religiosa, que defienden los protestantes, y hasta por algunos católicos se pondera la importancia suprema de fomentar la vida cristiana para mostrar menor estima por el concordato. De los partidos políticos, que hoy tienen su asiento en los parlamentos alemanes, ya se puede suponer que los elementos comunistas, socialistas y nacionalistas serán poco favorables al concordato, quedando sólo para defenderlo el Centro y los populares de Baviera. Por este índice se verá la importancia de estos capítulos para conocer la mentalidad de Alemania sobre este punto de tanta actualidad en la vida eclesiástica y religiosa del Reich. El último capítulo estudia lo que es el concordato con relación a las varias manifestaciones del Derecho eclesiástico, internacional, político, etc. Aunque escrito con los ojos puestos en Alemania es una obra de valor para las demás naciones en estos días de general renovación concordatoria.

FR. A. C.

Fondements de la Morale.--Morale naturelle et morale chretienne, por E. THAMIRY. Bloud et Gay. París. Un vol. de 230 págs.

La presente obrita desenvuelve un punto de vista que quisiéramos ver tratado en conferencias y sermones, y que nosotros mismos habíamos ya hecho en alguna ocasión. Por eso mismo empezamos a leerlo con cierta simpatía. No es obra de pura filosofía. Algo endeble en la primera parte, y más segura en las otras dos, donde trata de la moral natural y la moral cristiana, que viene, en la más grande de las armonías, a perfeccionar la obra de la naturaleza, cuando ésta no se desvía de la senda recta, trazada por su Criador. Importa mucho insistir sobre este punto, pues el desconocimiento es grande y los excesos de lenguaje de muchos autores ascéticos y místicos, ha llevado la incomprensión a inteligencias alejadas de nuestras creencias.

Por esto será útil, más que a filósofos, a predicadores y conferenciantes.

La Loy Morale, fondée sur l'étude de comparée de deux natures del' homme, l'Esprit et la Matière, por L. BARBIER. Avignon, 1928. Aubanel Frères.

Este pequeño opúsculo, partiendo del estudio de la ley en la materia y en el espíritu, hace notar que si en ambas podemos advertir cierta analogía, es necesario no olvidar la dualidad de sus naturalezas. La ley que es facultativa en el espíritu, es necesaria en la materia. La ley moral no puede, pues, confundírsela con las leyes de la materia.

M. NIVARD, S. J. *Ethica*. Un vol. de 490 págs. G. Beauchesne. París, 1928.

Libro de texto, *manual*, la obra del P. Nivard, es tan compendiosa, que dudamos sea útil al estudiante esta brevedad excesiva. La brevedad no se refiere a las páginas, sino al modo de desarrollar muchísimas cuestiones, donde el profesor tendrá que hacerlo casi todo, sin la base necesaria en el discípulo, que es lo que debe dar un libro de texto.

No estamos conformes en la manera de concebir muchos autores los libros de texto. Importa mucho explicar bien el sentido de la cuestión, relación de unas partes con otras y hacer ver el proceso del raciocinio al tratar del *objeto formal* de una ciencia, que en ningún momento es lícito olvidar, como lo hacen con frecuencia muchos manuales o libros de texto. El P. Nivard, sin aumentar el volumen, podía atender más este aspecto, con sólo suprimir ciertos alardes de erudición en las notas y en el texto, que no son tan necesarias.

El plan general y distribución de las materias nos agrada, si se exceptúa algunos detalles secundarios. Aplaudimos la división de la Etica, que nos place más llamar *Filosofía Moral*, en Etica General y Especial. También aplaudimos el trasladar el capítulo sobre el Derecho a la Filosofía Moral general, que es donde debe estar, y quitárselo a la Moral Especial o *De Jure*, como solían llamarla, y donde lo collocaban otros.

Hace bien al descartar ciertas cuestiones *teológicas* no *filosóficas*, al tratar de la bienaventuranza última del hombre. En cambio venía bien el ahondar en el problema de cómo Dios es *fin natural* del hombre, pues el filósofo no puede hablar de otro fin, y sin embargo, se olvida.

Estas apreciaciones no quieren decir que la obra del P. Nivard desmerezca de otros libros de texto.

FR. U. C.

Alfonso ENRÍQUEZ VALACE: *El conflicto religioso en México*, sus factores y su desarrollo. Anotaciones de un espectador.—S. Antonio, 1928. Págs. X-211, en 8.º De venta en 3.408 Frutas Str., El Paso, Texas.

Estas anotaciones de un espectador se diferencian no poco de los muchos libros que sobre el tema candente de la persecución mejicana se han escrito, en que, por lo común, se limitan los autores a describir las atrocidades de los verdugos y el sufrimiento de las víctimas. Las presentes anotaciones son una página crítica de la historia religiosa de Méjico, y como crítica no se contenta con narrar los hechos, sino que se extiende a señalar las causas y juzgar los sucesos. Estos juicios están hechos con gravedad y ponderación, con muestras manifiestas de pesar de que no puedan ser más optimistas; lo que significa gran simpatía hacia los perseguidos y hacia la causa que representan. y gran deseo de que la presente calamidad sea una lección provechosa para el porvenir. Es frecuente que los escritores llevados de buena intención se muestren en extremo optimistas y rehuyan ver y confesar la verdad cuando es dolorosa, pero que al fin vienen luego a revelar tristemente los sucesos. No es de éstos el Sr. Valace.

Su análisis del *catolicismo mexicano al empezar la persecución* refleja la sinceridad y el dolor de quien siente no poder emplear colores de rosa para describirlo. El desconcierto en los directores de la acción católica y el cándido optimismo de que se dejan guiar al juzgar la situación, parecen resaltar claramente de los hechos narrados.

El último capítulo dedicado a *los católicos mexicanos ante la persecución*, muestra que Dios no ha abandonado a su pueblo, y engendra la esperanza de que esa parte escogida de la grey católica, que han tenido valor para renunciar sus empleos, para confesar a Cristo ante los perseguidores, y para sufrir en silencio las privaciones, que para muchos esto lleva consigo, ha de traer para Méjico el triunfo de la verdad, que es el

triunfo de la Iglesia. Ya S. Pablo ha dicho que la conducta de Dios es escoger los instrumentos débiles para vencer la fortaleza del mundo, para que mejor brille a los ojos de todos que la victoria es de Dios. El haga que ésta venga pronto.

FR. A. C.

Relaciones de pueblos de la Diócesis de Cuenca, hechas por orden de Felipe II. Las publica con introducción, notas, apéndices e índices, el P. Fray Julián ZARCO, Agustino. 2 vols. Cuenca, 1927.

Esta voluminosa obra, primera de las que se propone editar la benemérita Biblioteca Diocesana conquense, es ciertamente de las buenas que en materia de erudición han salido últimamente de nuestras prensas. Con decir que su publicación ha valido al autor el premio al talento que acaba de otorgarle la Academia, huelga toda otra alabanza. Fueron hechas estas Relaciones, según se advierte en la portada, en los días de Felipe II, y obedeciendo a expresa voluntad de este monarca. El P. Zarco consagra e primer capítulo de su extensa Introducción a ponderar la importancia de esta orden del rey prudente, declarándonos de paso la historia de dichas Relaciones. Según allí escribe, cuentan con Relaciones parecidas a estas de Cuenca, las restantes provincias de Castilla, y algunos pueblos de Murcia, Alicante y Andalucía, aunque sólo las de Guadalajara sean hasta ahora del dominio público. En los cinco capítulos siguientes, largos, pero vibrantes y llenos de erudición, discurre acerca de las causas que precipitaron la decadencia de España, traza la vida política, intelectual y religiosa de los pueblos de Cuenca en los siglos xvi y xvii, y nos hace asistir a sus fiestas, juegos y máscaras. Es otra Relación no menos interesante que las que transcribe y anota.

Críticas y plumadas, por el P. Fr. P. FABO, del C. de María, Agustino recolecto. Librería Religiosa, Aviñó, 30. Barcelona. Vol. de 470 págs.

Contiene esta novísima obra del distinguido escritor agustino lo más notable de su producción crítico-literaria, esparcida hasta ahora en artículos de periódicos y revistas. El P. Fabo, que sin ser académico de la Española escribe como si lo fuera, ha prestado un señalado servicio a las letras patrias, redimiendo del olvido en que yacía esta colección de juicios, notas y semblanzas, no menos recomendables por el mérito del estilo, que por su sinceridad y discreción.

La Princesa de Beira y los hijos de Don Carlos, por el CONDE DE RODEZNO, 300 págs. Madrid, 1928.

Si la bondad y justa estimación de un libro dependen principalmente de la utilidad y honestidad del mismo, hay que convenir en que este del Sr. Conde de Rodezno es sobremano bueno y estimable. De mí sé decir que debo a su lectura unas cuantas horas de grato entretenimiento, amén de una buena cantidad de interesantes noticias que en vano buscaría en otros autores, a pesar de pertenecer ellas a una época tan cercana a nosotros como es la que se extiende desde Fernando VII al destronamiento de su hija y comienzos de la segunda guerra civil. No es la Princesa de Beira figura de primera magnitud, pero su temple de alma, sus creencias españolísimas, su talento nada común la hacen digna de toda estima y justamente acreedora al recuerdo que le consagra la pluma distinguidísima del ilustre prócer español. Por su carácter, decidido y enérgico, merecía la corona que pretendió. En la historia del carlismo debe reservarse el capítulo más interesante, que si no fundó el partido, lo sostuvo con sus alientos durante más de cuarenta años, librándole en tres distintas ocasiones de inminente ruina. En su libro, el Sr. Conde de Rodezno no se limita sólo a darnos la semblanza física.

y moral de esta admirable mujer, digna de otra suerte y de otros tiempos, sino también la de la época y ambiente que vivió con tal justeza de frase, con tan vero realismo que no hay más que desear. Como religiosos ponderemos sobre todo el espíritu cristiano del autor.

FR. M. C. G.

Die Glaubenskrisen im Seelenleben, von Dr. Franz MITZKA, S. J. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München, 8.º, págs. 58.

En cortas páginas nos da el autor, primero, un concepto de lo que se entiende por crisis religiosa, tratando a continuación de los diversos aspectos bajo los cuales ésta hoy se presenta. Comprende esta primera parte lo que pudiéramos llamar psicología de la duda en materia de fe, haciéndonos ver la influencia perniciosa que en su formación pueden ejercer diversos agentes y circunstancias, como son, por ejemplo, ciertos estados patológicos, los años del desarrollo mental, el medio ambiente, etc.

En una segunda parte, a base de un artículo preliminar sobre la formación y naturaleza de nuestra fe sobrenatural y razonable, ocúpase el autor de la duda religiosa en su lógica, rebatiendo con maestría las dificultades principales que inducen a muchos a dudar; para sacar en conclusión que la duda en materia de fe, bajo cualquier aspecto que se la considere, jamás podrá justificarse ante el tribunal imparcial de la razón humana.

Por último, nos habla sobre el fenómeno de la duda acerca de la fe desde el punto de vista ético. Después de analizar minuciosamente sus diversos grados, *obscuridad de la fe, dificultad de la fe*, en los cuales no es el hombre *ordinariamente* responsable, termina diciendo que a ningún católico es permitido en conciencia dudar positivamente de su fe, cuanto menos renunciar a ella. Profundidad admirablemente hermanada con una gran sencillez y claridad son las características de este libro.

FR. A. DEL R.

LIBROS RECIBIDOS

- OTTO MAUL.—*Geografia del Mediterráneo Griego*. Trad. del alemán de Leonardo Martín Echevarría, págs. 207, en 8.º, con numerosos mapas y grabados y 16 planchas fuera del texto. Colección Labor. Barcelona.
- B. FERRERES (P. Joannes, S. J.).—*Compendium Theologiae Moralis*. Editio XIV, VII post Codicem correctior et auctior. T. I, págs. LII-676. T. II, XVI-800, en 4.º Precio, ptas. 25 y 30.
- LINDERBAUER (Ed. Benno, O. S. B.).—*S. Benedicti Regula Monasteriorum*. (Florilegium Patristicum), págs. 84, en 4.º Bonnae sumptibus Petri Hanstein, 1928. Pr. 3,50 mk.
- FERRANDIS (José).—*Marfiles y Azabaches Españoles* (Colección Labor), págs. 270 y 88 láminas fuera del texto. Barcelona, Buenos Aires.
- PRÜMMER (P. Dominicus, M. O. P.).—*Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*. T. III, págs. XI-697, en 4.º Ed. 4.^a et 5.^a Pr. 13 mk. Herder et C. Friburgi Brisgobiae, 1928.
- J. VITEAU.—*Morceaux choisis du Nouveau Testament*. J. de Gigord, Rue Cassette, 15, París.
- PIÑOL (P. Francisco, O. P.).—*Gramática china del Dialecto de Amoy*. Hong-kong, Imp. de Nazaret, 1928.
- MOLAS TERÁN (Alberto).—*Paralogismos de Ricardo Rojas*. T. I. La efígie de Cristo. Buenos Aires, Imp. Coni-Calle, Perú, 684, 1928.
- Censo de población de 1920*.—T. IV. Clasificación de las mujeres casadas y viudas por la edad y por el número de sus hijos. Ministerio de Trabajo, 1928.
- E. PARISOT y E. MARTÍN.—*Principios filosóficos de la educación*.—T. V. Nueva Biblioteca pedagógica. Madrid, 1928. Espasa-Calpe, 4 ptas.
- FERRIERE (Adolfo).—*El alma del niño a la luz de la ciencia*. T. VI. Nueva Biblioteca pedagógica. Madrid, 1928. Espasa-Calpe, 4 ptas.
- GARINO (S. S.).—*De imitatione Christi*. (Ed. graeco-latina). Torino, 1927. Società Editrice Internazionale. Corso Regina Margherita, 174.
- VOGELS (Dr. Heinrich Joseph), professor an der Universität in Bonn.—*Übungsbuch zur Einführung in die Testgeschichte des Neuen Testaments*. Bonn-1928. Verlag Peter Hanstein.

- GRABMAN (Martín).—*Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin.* (VIII-184). Herder-Freiburg im Breisgau, 1928. 5,80 marcs.
- RAGAZZINI (Vittorio).—*La Cultura romana: passi di Lucrezio, Cicerone, Seneca e Quintiliano. coordinati e commentati ad uso dei Licei classici e scientifici.* (XV-324). Società editrice internazionale. Torino, Corso Regina Margherita 174. 16 liras.
- LEBRETÓN (J.).—*La vie chrétienne au premier siècle de l' Eglise*, 1927. Bernard Grasset, Edit. 284 págs., 12 frs.
- LECLERCQ (Jacques).—*S. Francois de Sales, Docteur de la perfection*, 1928. Gabriel Beauchesne, Edit. Rue de Rennes 117, París. 312 págs., 12 frs.
- POURRAT (P.).—*La Spiritualité chrétienne*, IV.—Les Temps modernes, 2.^a partie, 1928. J. Gabalda et Fils, Ed. Rue Bonaparte, 90, París. 6-XII-672 páginas, en 8.º, 27 frs.
- JACQUIN (Robert).—*Pie XI-Achille Ratti* (MDCCCLVII-MCMXXII). Maison de la Bonne Presse, Rue Bayard, 5. París, 8. Págs. 134.
- LECLERCQ (Henri).—*La vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*. Maison de la Bonne Presse, Rue Bayard, 5, París, 8. Págs. IX-330, 1928.
- JANIN (Raymond).—*Les Eglises orientales et les Rites Orientaux*. Deuxième édition revue et corrigée, avec 58 illustrations et 8 cartes. Maison de la Bonne Presse, Rue Bayard, 5, París, 8. Págs. X-656, 1928.
- RODRÍGUEZ (P. Teodoro).—*El Estatismo y la educación nacional en los países civilizados.* (Estudio crítico comparado). Vol. I. Editorial Voluntad, Madrid, 1928, 530 págs., ptas. 6.
- DURAND-DOAT (Jacques).—*Le sens de la Métaphysique*. París, 1928, Librairie Philosophique, J. Vrin, Place de la Sorbonne, París, 5, 128 págs. Precio 12 francos.
- SENDERES (J. B.).—*Création et evolution*. Librairie Bloud et Gay, 1928, páginas 261.
- LEGENDRE (Mgr.).—*Le pays biblique*. Librairie Bloud et Gay, 1928, págs. 239.
- CARBÓ (Carles).—*L. A. S'eneca-Lletres a Lucili*. Vol. I. Págs. 128. Fundació Bernat Metge, Ap. 789, Barcelona. Ptas. 7,50.
- CREXELLES (Joan).—*Plató-Díedlegs*. Vol. III.—Ió. Hípias menor. Hípias major. Eutidem, págs. 169. Fundació Bernat Metge, Ap. 789, Barcelona. Ptas. 7,50.
- DEL RÍO Y RICO (Gabriel M.).—*La imprenta en el siglo XV*. Ocho ediciones conocidas de la imprenta de Botel, en Lérida, págs. 14. Rev. de Archivos y Bibliotecas, Olózaga, I. Madrid, 1920.

OBISPADO DE SALAMANCA 6.^a mensis Januarius an. 1929.

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.